منهج الإباضية

في دراسة مشكلتي الذات والصفات... والجبر والاختيار

إعداد

دكتور/ جمال رجب سيدبي

أستاذ مشارك بقسم الدراسات الإسلامية

كلية التربية بنزوى- سلطنة عمان

مجلة كلية دار العلوم العدد الثالث عشر يونيو ٢٠٠٥

منهج الإباضية في دارسة
مشكلتي الذات والصفات .. والجبر والاختيار

إعـــــداد :

د/ جمال رجب سيدبي

أستاذ مشارك بقسم الدراسات الإسلامية

كلية التربية بنزوى – سلطنة عمان

أولاً : تمهيد :

الإباضية من الفرق الكلامية التي اهتمت بقضايا ومشكلات علم الكلام. فالمذهب الإباضي قديم قدم المذاهب الأخرى ، مثل المعتزلة والأشاعرة [١] ولهذا اهتمت الإباضية بمشكلتي الذات والصفات والجبر والاختيار.

لم تكن الإباضية بدعًا في هذا الأمر ، بل – بالعكس – من خلال نصوص أعلامها في القديم والحديث ، يتضح أن هذه الفرقة قد بذلت قصارى جهدها في إماطة اللثام عن هذه القضايا الكلامية التي شغلت دائرة علم الكلام.

والمتأمل فيما كتب عن الإباضية سواء في القديم والحديث يجد أن البعض خلط بين هذه الفرقة والخوارج مثل الشهرستاني صاحب الملل والنحل في القديم [٢] ، والشيخ أبو زهرة في الحديث مع الأخذ في الاعتبار أن الشيخ أبو زهرة يرى أنها من أشد فرق الخوارج اعتدالاً بمعنى أنه يذهب إلى وصفه لهذه الفرقة تحقيقه الاعتدال. [٣]

ما داعاني إلى الاحتفاء بهذا الموضوع دوافع عدة، أنه رغم وجود العديد من الدراسات حول هذه الفرقة إلا أنها لاتمثل سوى النذر اليسير، إذا ماقورن بالمؤلفات والمخطوطات التي مازالت قابعة في بطون المكتبات وتحتاج إلى أيدي الدارسين والباحثين حتى نجلي الحقيقة حول فكر هذه الفرقة.

سبب آخر يضاف إلى ما ذكرته آنفًا أنني – كما قلت – حاولت الوقوف أمام نصوص أعلامها في القديم والحديث وجهًا لوجه دون وسيط فالقراءة النصية الأمنية – فيما نعتقد – هي خبر سبيل للوصـــول للحقيقة.

وسيتضح لنا من خلال هذه الدراسة أن الإباضية كانت تتمتع بالروح النقدية والأصالة معًا سيما أن أعلامها أخذوا من كل الآراء والأفكار التي تتسق مع مذهبهم وخالفوا الآراء التي لاتتسق مع منطلقات المذهب، وهذا ما سنشير إليه في ثنايا الدراسة.

كما أنني سأحاول في هذه الدراسة أن أشير إلى المنطلقات المنهجية عند الإباضية، فهي مهمة أساسية يرى الباحث أنها من أوليات المهام لسبر غــور الحقيقة عندهم ولمعرفة أهم خصائص هذه الفرقة التي تميزها عن غيرها.

لكل الأسباب التي قدمت إليها ، سوف تتركز دراستي حول منهج الإباضية في دراسة مشكلتي الذات والصفات وكذا الجبر والاختيار لما لهما من أهمية كبرى في فكر هذه الفرقة، وسأعول في دراستي على المنهج النقدي المقارن ، إذ إنه أقرب المناهج ملائمة لطبيعة المشكلة المطروحة.

وحسبي أنني حاولت في هذه الدراسة أن أتكشف الحقيقة حول الموضوع فإن وفقت فلله الفضل والمنة وإن أخطأت فمن نفسي وعلى الله قصد السبيل.

وسأقسم دراستي إلى المباحث التالية :

أولا : تمهيد.

ثانيًا : لمحة عن الفرق بين الخوارج والإباضية.

ثالثًا : إشكالية المنهج عند الإباضية.

رابعًا : الوحدانية.

خامسًا : مشكلة الصفات الإلهية .

سادسًا : تنــزية الألوهية.

سابعًا : رؤية الله.

ثامنًا : مشكلة الجبر والاختيار.

تاسعًا : الصلة بين أفعال العباد ونظرية الكسب عند الإباضية.

ثانيًا : لمحة عن الفرق بين الخوارج والإباضية :

كما أشرتَ في التمهيدَ تضاربت الآراء في القديم والحديث حول آراء فرقة الإباضية من حيث نسبتها للخوارج فالبعض يرى أنها : أشهر الفرق التي تنسب إلى الخوارج [٤] في حين إن المنتسبين لهذا المذهب الآن يرفضون ربطهم بالخوارج ويرون أنهم مذهب مستقل حيث إن بينهم وبين الخوارج فروقًا كثيرة، والرأي الأخير يستحق المناقشة والتحليل خاصة أن هذا المذهب له مريدون حتى يومنا هذا يسكنون في عمان وزنجبار وشمال إفريقية [٥].

فهناك فروق عديدة بين الإباضية والخوارج أولها أن الأصول والمنطلقات عند الإباضية تختلف عن الأصول والمنطلقات عند الخوارج فالإباضية يجيزون المناكحة بينهم وبين سائر الموحدين ، والخوارج لايجيزون التوارث بينهم وبين مخالفيهم بطبعية الحال لأن الشرك الذي منع المناكحة والمصاهرة يمنع الموارثة[٦]

أمر ثانٍ : أن الإباضية اتجهت إلى خدمة الإسلام علمًا وعملاً منذ ابتدأت الفتنة فاشتغلوا بالتدوين فكاونوا أول من دون الحديث وإمامها جابر بن زيد أول من دون الحديث وأقوال الصحابة في ديوانه الذي وصفوه بأنه وقر بعير ثم تلاميذه من بعده وهم حملة العلم في المشرق والمغرب والخوارج جنحوا إلى إراقة الدماء وإخافة السبل وتعطيل الأحكام [٧] في حين أن الإباضية يبتغون العدل وينشرون العمل بالكتاب والسنة والسير على منهج السياسة التي سار عليها الخلفاء الراشدون.[٨]

ويشير أحد الدارسين إلى أن كتاب المقالات في العقائد أخطأوا واعتبروهم من الخوارج ، وهم أبعد الناس عن الخوارج ، فألصقوا بهم عدداً من الشنائع والمنكرات لاعلاقة لهم بها، وقسموهم إلى عدد من الفرق ثم جعلوا لكل فرقة منها إمامًا ، ثم نسبوا إلى كل إمام منهم جملة من الأقوال كافية لإخراجه من الإسلام ولا أصل لتلك الفرق ولا أولئك الأئمة ، ولا لمقالاتهم عند الإباضية ، بل الإباضية يبرؤون ممن يقول بذلك .[٩]

ومن تلك الفرق فرقة الحفصية، وفرقة الحارثية ، وفرقة اليزيدية [١٠] ثم فروعها ، وكل ذلك لاصحة له ، ومن الأمثلة على المقالات المنكرة التي ينسبونها إلى الإباضية قصد التشنيع مايلي :

١- ليس بين الشرك والإيمان إلا معرفة الله وحده ، فمن عرف الله وحده ثم كفر بما سواه من رسول أو جنة أو نار فهو كافر بريء من الشرك.

٢- إن الله سيبعث رسولاً من العجم ، وينــزل عليه كتابًا من السماء جملة واحدة.

٣- من شهد لمحمد بالنبوة من أهل الكتاب وإن لم يدخلوا في دينــه وإن لم يعملوا بشريعته فهم بذلك مؤمنون.

والمطلع على كتب المقالات في العقائد يجد كثيراً من هذه الشنائع والإباضية يحكمون على من يقول بهذا وأمثاله بالشرك وإن لأنه رد على الله وتكذيب لما علم من الدين بالضرورة. (١١)

ويبدو أن الأيدلوجيا السياسية كان لها تأثير على هذه الفرقة والخلط بينها وبين الخوارج أو على حد تعبير أحد الدارسين بقوله : على أنه ليست ثمة علاقة تربط الإباضية بالخوارج (الأزارقة والصفرية والنجدية وغيرها من فرق الخوارج) وإنما هي دعاية استغلتها الدولة الأموية لتنفــير الناس عن الذين ينادون بعدم شرعية الحكم الأموي، كما جعل المحكمة (أهل النهروان) الذين هم سلف للإباضية سلفًا للأزارقة والصفرية والنجدية من الخوارج ، هو من وضع الواضعين ومن صنيع أرباب الأقلام المغرضة ، مع أن الخوارج يسيرون في خط معاكس مع الإباضية ، يتضح ذلك من خلال المبادئ والأسس التي يقوم عليها مذهب كل من الفريقين ، وللإباضية العديد من المواقف ضد الخوارج منها :

أولاً : قتال القائد الشهير المهلب بن أبي صفرة الأزدي العماني للخوارج ، والمهلب وإن كان مواليًا للأمويين – وهو بالطبع عمل لم يرضه الإباضية – فإن من الثابت تاريخيًا أن أسرة آل المهلب كانوا إباضية ، وكانوا على اتصال وثيق بالإمام جابر بن زيد الأزدي رضي الله عنه ولم يبذل المهلب في قتال الخوارج والقضاء عليهم إلا لعلمه بعدم العلاقة بينهم وبين الإباضية .

ثانيًا : كان المحدث الحجة الربيع بن حبيب الفراهيدي صاحب المسند الصحيح يبرأ من الخوارج ، وكان يقول فيهم : دعوهم حتى يتجاوزوا القول إلى الفعل ، فإن بقوا على قولهم فخطؤهم محمول عليهم وإن تجاوزه إلىالفعل حكمنا فيهم بحكم الله .

فهذا ، غيض من فيض فهناك العديد من المواقف الصارمـــة التي وقفتهـــا الإباضية ضد الخوارج ، تختفي بين ركام الأحداث، وتكمن في زوايا التاريخ. (١٢)

وحسبنا هذه الإشارات ، والتي تؤكد بما لايدع مجالاً للشك أن الإباضية تختلف كل الاختلاف عن الخوارج روحًا ومنطقًا ومنهجًا.(١٣)

يقول عبدالله بن إباض : إنا براء إلى الله من ابن الأزرق وصنيعه وأتباعه. (١٤)

وعليه فإن الإباضية لايجمعهم مع الخوارج أي جامع ولايربطهم بهم أي رابط في معتقدهم وسلوكهم، والإباضية تبرأوا منهم ، ووقفوا موقفًا مباينًا لهم . (١٥) ورغم هذا فإن الإباضيين يرون أن تشابه المواقف أو الاتفاق لايعني بحال وحدة المبادئ ، ويقولون لايعني إن تقارب المذاهب مصدرها واحد. (١٦)

ثالثًا : إشكالية المنهج عند الإباضية :

لا ريب أن إشكالية المنهج من أخطر الأمور في البحث العلمي ، ولدراسة مذهب أو فرقة من الفرق يتعين علينا التقاط مثل هذه القواعد المنهجية التي تساعدنا في تفهم آرائها.

ومن هنا تبدو أهمية أهم معالم التفكير عند الإباضية وأهم خصائص هذا النهج ، سيما كما قلت آنفًا – وجود العديد من الدراسات – إلا أنها مازالت في حاجة إلى المزيد من الدرس والبحث والتمحيص ، إذا ماقورن الأمر بالدراسات التي دارت حول المعتزلة والأشاعرة والماتريدية وغيرهم من الفرق الكلامية ، ومن هنا فإننا نؤكد على أن معالجة هذه الإشكالية من خلال وقوفنا على تراث هذه الفرقة الفقهي والعقدي حتى نستطيع الولوج إلى مانصبوا ليه.

١- المرونة والتسامح : من أهم القواعد المنهجية التي تنشدها الإباضية ، خصلة المرونة والتسامح، واعتقد أنها من أهم القواعد التي توصل إلى اليقين ، فالإباضية ترى وجوب المرونة والتسامح في معاملة سائر فرق الأمة، وإن بلغ الخلاف بينهم ما بلغ، إذ

لم يتجرأوا قط على إخراج أحد من الملة ، وقطع صلته بهذه الأمة مادام يدين بالشهادتين ولاينكر شيئًا مما علم من الدين بالضرورة بغير تأويل ، أما من استند إلى التأويل – وإن كان أوهى من نسيج العنكبوت – فحسبه تأويله واقيًا له من الحكم عليه عندهم بالخروج عن حظيرة الأمة ، وخلع ربقه الملة بمن عنقه [١٧] ، ومن هذا المنطلق صدر ذلك الإعلان المنصف الذي رسم مبدأ الإباضية في نظرتهم إلى الأمة – من أشهر قائد إباضي وهو أبو حمزة المختار بن عوف السليمي في خطبته التي ألقاها على منبر رسول الله(ﷺ) فأصاخ لها الدهر ، وسجلها الزمن وخلدها التاريخ إذا قال فيها رحمه الله : إن الناس منا ونحن منهم إلا ثلاثة : مشركًا بالله عابد وثن ، أو كافراً من أهل كتاب، أو إمامًا جائــراً.[١٨]

وعلى هذه القاعدة بنى الإباضية حكمهم على طوائف الأمة التي زاغت عن الحق وجانبت الحقيقة في معتقداتهم ، فكانوا أشد احتياطًا من إخراج أحد منهم من الملة بسبب معتقده مادام مبنيًا على تأويل نص شرعي ، وإن لم يكن لتأويله أساس من الصحة ولاحظ من الصواب ، ومن هنا اشتد إنكار الإمام الإباضي الكبير محبوب بن الرحيل – رحمه الله تعالى – على هارون اليماني الذي حكم بشرك المشبهة وخروجهم من الملة ، وأنشأ محبوب في ذلك رسالتين جامعتين ضمنهما حججه الداحضة لرأي هارون ، وجه إحداهما إلى إباضية عمان وثانيهما إلى إباضية حضرموت وأطبق الرأي الإباضي على تصويب وتخطئة هارون. [١٩]

٢- العقل والنقل : آمنت الإباضية بأن الطريق العقلي يعضد الطريق الشرعي وإن كان الشرع هو الأصل الذي يعول عليه ، ومن ثم ذهبوا في ذلك كل مذهب ، فلقد نبذوا والتقليد وراءهم ظهريًا ، فالإمام الجيطالي – رحمه الله – عندما يتحدث عن التوحيد يقول : الله قديم لم يزل ولايزال ولايجوز ذلك في غيره، وتقول عالم لايجهل وقدير لايعجز وكذلك جميع الصفات على هذا الحال ، لأن الله تعالى يقول : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ ﴾ [الشورى :١١] و ﴿ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا ﴾ [مريم : ٦٥] ، وقال : ﴿ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص: ٤] فثبت بدليل الشرع وشاهد العقل أن الله لايشبهه شيء من الأشياء في اسم ولاصفة ، ولاذات ولا فعل.[٢٠]

لقد التقت الإباضية مع الماتردية ، في نظرتها إلى العقل المنضبط بضوابط الشرع، في حين أن المنـــزع العقلي عند المعتزلة قد جاوز حده انطلاقًا من الأصول الخمسة التي انطلقوا منها في تأسيسهم للمذهب لدرجة أن الزمخشري وهو من هو في مجال التفسير قد ذهب شططا في بعض تفسيراته ، نظراً لاعتماده على هذه الأصول كمنطلقات في التفسير. (٢١) وفي هذا الصدد يؤكد الإمام نور الدين السالمي على هذه الحقيقة بقوله : طرائق العلم ثلاثة : أحدها العقل المحض كإدراكنا أن الواحد نصف الإثنين وثانيهما الوجدان وهو مايجده الإنسان في نفسه وعبر عنه بعضهم بالحس الباطن كإدراكنا الجوع والشبع والألم والراحة والحب والبغض وإنما كان هذا قسمًا برأسه لأنه لايتوقف على غيره من الطرق فالعاقل وغيره فيه سواء وثالثهما الحس الظاهر وهو خمسة أشياء أحدهما السمع وهو يدرك الأصوات وثانيهما البصر وهو يدرك الألوان وثالثهما الشم وهو يدرك الروائح الطيبة والنتن ورابعهما الذوق وهو يدرك الحلاوة والمرارة والحموضة ونحوها وخامسها اللمس وهو يدرك الخشونة واللين واليبوسة والرطوبة واللزوجة. وزاد بعضهم طريقًا رابعًــا هي التجربة وجعلها مركبة من الحس والعقل بأن شاهد الحس ذلك مرة بعد أخرى فقضى العقل به ، قلنا وهو داخل تحت العقل ولاعبرة بسببه وزاد ذلك البعض أيضًا طريقًا خامسًا وهو النقل قلنا: وهو داخل تحت السمع أيضًا. (٢٢)

وعلى هذا النهج ينقد السالمي – رحمه الله – المعتزلة فيما ذهبت إليه بقوله : إن الأئمة اختلفوا في الوجوب الذي يترتب عليه الثواب والعقاب ، فذهب المعتزلة إلى أن العقل هو المجب لذلك والشرع إما مبني لما خفي على العقل إدراكه ، وإما مؤكد لما ظهر للعقل علمه فتراهم يجعلون العقل قاضيًا على الشرع أي لايرد الشرع بما يخالف العقل عندهم فترتب على ذلك وجوب مراعاة الصلاحية والأصلحية على الله تعالى وهو مذهب باطل قائله منافق ولامشــرك لأنه لاينكر الشرع أصلاً. (٢٣)

٣- التأويل : ذهبت الإباضية إلى التأويل في معالجة قضايا الصفات وهي في هذا لم تكن بدعاً من الأمر ، فلقد ذهب إلىالتأويل العديد من الفرق الإسلامية كالمعتزلة والأشاعرة والماتريدية ، ومن هنا فإن الإباضية تلجأ إلى التأويل في حدود ما تسمح به

اللغة وفي ضوء المعايير العلمية ففي تفسير القرآن يحمل المتشابه على المحكم فيؤول المتشابه على ضوء مايدل عليه المحكم ، فإن لم تكن عند المؤمن الطاقة العقلية فالتأويل أسلم ، فهو يفسر القرآن ماستطاع إلى ذلك سبيلاً لأن القرآن لايضرب بعضه بعضًا ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيراً (٢٤) وفي هذا الصدد يذهب الإمام المحروقي بقوله : فاحذر أن تغتر بقول الملحدين بلفظ ظاهر الآيات بغير معرفة حقيقة اللغة فيها واعلم أن معنى قول الله تعالى : ﴿ وَيُحَذِّرُكُمُ اللّهُ نَفْسَهُ ﴾ [آل عمران : ٢٨] يريد عقوبته لأنه ليس له نفس كنفس المخلوقين ، ومعنى الروح الأمين من قوله تعالى : ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ [الشعراء: ١٢٣] يعني به جبرائيل عليه السلام والله أعلم ، ومعنى قوله : ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩] أي بحفظي وعلمي ، وأما قوله تعالى : ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [المعنى إلا هو ، لا أنه يهلك سائره ويبقى وجهه تعالى عن ذلك... الخ (٢٥) لهذا لم ينكر الإباضية التأويل، بل حرصوا على عدم التوسع في التأويل، واستخدامه بحذر فيما تدعو إليه الحاجة ، إدراكًا منهم لمغبـــة التوسع فيه، ومن ثم تلتقي الإباضية مع الماتريدية والأشاعرة في هذا الجانب. (٢٦)

٤- نقد قياس الغائب على الشاهد : هذا الدليل من الأدلة التي شغلت علماء الكلام وهو أيضًا من الأدلة التي وجه إليها سهام النقد ، بعنف وضراوة في تاريخ علم الكلام ، ولقد عرض له معظم المدارس الكلامية وهو في أصله مفهوم أصولي فقهي وظفه الأئمة المجتهدون واشتغلوا به ويعرف الأصوليون القياس بأن " إسناد حكم الأصل إلى الفرع للتساوي في علة الحكم " (٢٧) ولكن الخطورة أن علماء الكلام أخذوا القياس بمعناه الأصولي وطبقوه على مجال الصفات والإلهيات في علم الكلام ونشأ مانشأ من مشكلات جرت العديد من الإنتقادات لمسلكهم هذا وفي هذا الصدد ذهب الدكتور حسن الشافعي يقول : القياس الفقهي قد يكون مشروعًا ومبرراً تمامًا مادام الأصل والفرع مشتركين في العلة، أي في الوصف المؤثر في استحقاق الحكم ، ولدينا الوسائل المختلفة لاختبار تحقق هذا الوصف فيهما من خلال مايعرف بمسالك العلة ، أما بالنسبة للمسائل الإلهية ، فكيف يمكن التحقق من اشتراك الغائب والشاهد في وصف ما أوفى حكم يترتب على ذلك؟ .

وهل يجوز للعقل أن يطبق المقـولات الإنسانية على ذات الله – تعالى – وما يتصل بها من صفات وأفعال ؟ تلك هي أزمة القياس الكلامي ومع ذلك فقد استخدمه المتكلمون بعد أن استعاروه من أصول الفقة وغاب عنهم أن كل منهج يجب أن يتناسب مع الموضوع الذي يطبق فيه وشتان بين بحث موضوع الوقائع المادية ، أو أفعال المكلفين وآخر موضوع ذات الله ليس كمثله شيء. (٢٨) وفي هذا الصدد يؤكد الإمام نور الدين السالمي على هذه الحقيقة بقوله :

لو أنه مشـــابه في ذاتـــه جاز عليـــه وصـــف مخلوقاته

إذ كل شبهين بوجه لزمـــا في الكل ما لذلك الوجه انتمى

ويعلق هذا البرهان : نفي الأشباه عنه تعالى المصرح به في قوله ليس له شبه ولا نظير، وصورة البرهان لو أن للمولى عزوعلا مشابهًا في ذاته لجاز عليه جميع مايجوز على مشابهه ، وبيانه أنه متى كان الشبه متصفاً بصفة وشابهه فيها غيره اتصف ذلك الغير بما يلازم تلك الصفة مثال ذلك قول المجسمة : أنه تعالى جسم لاكالأجسام ، وجوابهم : أنه إذا كان جسمًا يجب أن يتصف بالصفات الجسمانية من طول وعرض وعمق ونحو ذلك، ومتى ماجاز عليه هذه الصفات وجب أن يكون محاطاً به محتاجًا لغيره من المكان ونحوه لأن الأجسام مفتقرة إلى المحل ، وهذا معنى قول الناظم جاز عليه وصف مخلوقاته ، ولما كان التالي نظريًا استدل على ثبوته بقوله : إذا كل شبهين بوجه الخ ومعناه أن المتشابهين إذا تشابها في وجه من وجوه الشبه وجه أن يتصف كل منهما بالصفات الملازمة لذلك الوجه ، لأنه هو العلة في الاتصاف بها فوجودها في بعض المتشابهين دون الآخر تحكم (٢٩)

وبهذا كانت الإباضية متنبهة لخطورة قياس الغائب على الشاهد الذي كانت له نتائج غير موضوعية عند علماء الكلام ، فالمعتزلة أخطأوا في قياس الله على الإنسان ، فرأوا أن الإنسان لايفعل إلا لغاية ، وأن الناس يتفاوتون في الغايات وكلما كان الإنسان أعدل وأحكم كان أصح غاية ، وكان أصح توجيهًا لأعماله إلى هذه الغاية . فالله لابد أن تكون له غاية ، وأن يوجه أعماله إليها وفاتهم أن هذا القياس ليس بصحيح أو على الأقل ليس بلازم فلسنا نعلم من الله ما يمكننا من هذا الحكم ، ولوكانت له غاية كما يقولون

فكيف نجرؤ على القول بأن غايته من أفعاله هي الغاية التي تخضع لها عقولنا ثم نفسر غاياته من أعماله بهذا التفسير الإنساني. (٣٠)

ولاشك أن المعتزلة قد أسرفوا على أنفسهم حين غلوا في تحكيم العقل إلى حد محاولة تعليل كل فعل إلهي كأنهم قد اطلعوا على أسرار الله وحكمته في كل شيء وفاتهم قصور العقل الإنساني عن الإحاطة بالكون ومجرى القضاء فيه، لقد كان يمكنهم الإيمان بأحكام التدبير والنظام في الكون بالإجمال دون أن يقحموا أنفسهم بالجزئيات لتعليل كل فعل إلهي وفقًا لمبدأ الصلاح والأصلح. (٣١)

٥-النقد والتمحيص في قبول الرأي :

لاريب أن الإباضية قد وقفت على مختلف الآراء عند علماء الكلام والفلاسفة ، وكان لهم موقف ورأي ، والملاحظ على الإباضية أنها لاتقبل رأيًا إلا بعد نقد وتمحيص ، ويبدو أن بروز الحس النقدي من أبرز سمات المذهب الإباضي فهو لايرتضي التقليد لآراء الآخرين مسلكًا ، صحيح أننا لاننكر أنهم قد تأثروا بالمدارس الكلامية الأخرى من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية ، لكن فرق وفرق كبير بين علاقة التأثير والتأثر في جانب ما من هذه الفرقة أو تلك ، وبين التقليد والمحاكاة لآراء الغير، وسوف أدلل على صحة ما أدعى فالإمام نور الدين السالمي ينتقد ابن سينا بقوله : من قال وهو جمهور الفلاسفة لا يعلم الجزئيات. (٣٢) كذلك ينقد الأشاعرة بقوله : لاشيء في الوجود عندنا إلا خالق ومخلوق فجميع ما سواه مخلوق له تعالى فسقط القول بالواسطة كما ذهبت إليه الأشاعرة: من أن صفات ذاته ليست هي هو ولاهي غيره قلنا : أما مدلولها فهو عين ذاته تعالى وأما ألفاظها فهي مخلوقة له تعالى فلا واسطة. (٣٣)

اعتقد أننا لسنا في حاجة إلى التأكيد على أن النقد والمحيص في قبول الرأي بدا واضحًا أنه من أخص خصائص هذه المدرسة وهو من أخص خصائص التفكير الفلسفي الكلامي الأصيل. (٣٤)

رابعًا : الواحدانية :

تولي الإباضية عناية خاصة بقضية التوحيد ، فهم يذهبون بها كل مذهب من أجل إثباتها، وتنزيهها عن مشابهة الحوادث .

ويعرف الشيخ نور الدين السالمي التوحيد :

اصطلاحًا : بمعنى الفن المدون وهو علم يقتدر به على إثبات العقائد الدينية مكتسب من أدلتها اليقينية.

شرعًا : إفراد المعبود بالعبادة بمعنى وحدته والتصديق بها ذاتًا وصفاتًا وأفعالاً ، فليس هناك ذات تشبه ذاته تعالى ولاتقبل ذاته الإنقسام لافعلاً ولاوهمًا ولافرضًا ، ولاتشبه صفاته الصفات ، ولايدخل أفعاله الإشراك فإن الفعل له سبحانه خلقًا وإن ينسب إلى غيره كسباً (وقيل) هو إثبات ذات غير مشبهة للذوات ولامعطلة عن الصفات. (٣٥)

وهناك تعريف آخر يعزز ماذهبنا إليه آنفًا : أما التوحيد فمعناه إفراد الرب سبحانه عن الخلق وجميع معانيهم فحقيقة المعرفة به سبحانه أن نعلم أن الأشياء لاتشبهه ولايشبهها في جميع الجهات ، في فعل ولا اسم ولاصفة ولاذات لأنه لو أشبه شيئًا من الأشياء ولو في أقل القليل لدخل عليه العجز من تلك الصفة فلهذا أوجب على المكلف أن يعرف حقيقة الوحدانية ويصفه بما يليق به من الصفات. (٣٦)

ومن ثم فإن الإباضية تذهب إلى أن معرفة الله فرض واجب على كل عاقل بالغ من الآدميين لاعذر له ولو كان في جرائد البحور، أو كان في الفيافي البعيدة والقفار المنقطعة والدليل على ذلك واضح ، والبرهان ؛ – بحمد الله – بين نـــير لائح من طريق الشرع ومن طريق العقل . أما من طريق الشرع فأصل التوحيد الذي عليه الاعتماد ، هو أن تعرف الله أنه واحد (ليس كمثله شيء وهي السميع البصير) فإذا عرفت بهذه الصفة فقد عرفته وهذا بيان رأس التوحيد ... وأما طريق العقل : فلا يخص ذلك إلا من رزقه الله تعالى عقلاً متميزاً يتفكر به فيما خلق الله مما يعجز الوصف عن صفتـــــه. (٣٧)

دلائل الوحدانية :

(أ) دليل الخلق :

تستمد الإباضية ، دليل الخلق أو المخلوقات تدل على الخالق وهو دليل يجمع بين النظر القرآني والمنطق العقلي فيقول الشيخ المحروقي : انظر بعين عقلك إلى آيات القرآن الكريم .. انظر في جواب إبراهيم عليه السلام حيث قال فيما حكى الله عنه (ربي

الذي يحيي ويميت) لم يصفه إلا بأفعاله من إحياء الموتى ، وإماتة الأحياء ، ولم يصفه بطول ولابعرض ، ولاصغر ولاكبر وفي جهة فوقية ولاتحتية ولاغير ذلك من الصـــفات.(٣٨) ومن ذلك خلق جميع الجبال الرواسي التي أرسى بها الأرض أن تميد بمن فيها لتستقر وبما خلق في هذه الجبال الرواسي من العيون الجارية ، والأشجار المختلفة الألوان والطعوم ، فهل يقدر على ذلك أحد غيره ، أما في هذا دليل على قدرته ووحدانيته لمن له عقل؟ (٣٩)

(ب) دليل التمانع :

من الأدلة التي راقت لكثير من المتكلمين فنجده لدى المعتزلة والأشاعرة والماتريدية على حد سواء (٤٠) وينبني هذا الدليل على ماجاء في كتاب الله مثل قوله تعالى : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [سورة الأنبياء : ٢٣] .

ويبرهن الإمام نور الدين السالمي على هذا بقوله :

لو أنه في ملكه مشـــــــارك كان فساداً ذلك المشـــــــارك

ويعلق على شعره : هذا برهان نفي المشاركة عنه تعالى في ملكه أي مطلق التصرف من غير اعتراض عليه ... ولو أن له تعالى شريكًا في ملكه للزم فساد ذلك الملك، وهذا البرهان هو الذي صح به الكتاب العزيز ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [سورة الأنبياء : ٢٢] ويوضح حقيقة هذا البرهان بصورة جلية أكثر : أنه لو كان مالكين لزم أن يريد كل منهما خلاف مايريده الآخر فيتنازعا في الأمر فيفسد الملك، ومحال أن تتفق إرادتهما في جميع الأشياء إذ لو اتفقت إرادتهما في جميع الأشياء لزم أن تكون تلك الإدارة إرادة واحدة لا إرادتين ومحال أن تقوم صفة واحدة بموصوفين. (٤١)

ويضرب عالمنا لذلك بمثال لتقريب المعنى بقوله: إنا نجد زيداً وعمراً مثلاً متصفين بالإرادة المتفقة والعلم المتفق في المعلوم فلايلزم من اتفاق صفتيهما كونهما صفة واحدة (لأن تقول) إن إرادة كل واحد من زيد وعمرو مثلاً مثلاً غير إرادة الآخر وإن وافقهما في المرادوكذلك العلم بيان المغايرة أنهما لايتفقان في المراد اتفاقًا تامًا ، بل قد تكون إحدى الإرادتين أقوى من الأخرى وقد تتقدم عليها في الوقت فتتبع الأخرى لاتحاد الغرض وإرادة التحكيم غير معللة بالأغراض.(٤٢)

وينتج عن ذلك : إن التساوي بين الإرادتين محال عقلاً ، وأما التفاوت فجائز لكن يلزم عليه أن يكون المسبوق والتابع هو المقهور العاجز، فيكون الملك واحداً وهـو الأول.(٤٣)

مشكلة الصفات الإلهية :

اهتمت الإباضية بمشكلة الصفات الإلهية أيما اهتمام وهي تقسم الصفات الإلهية إلى ثلاثة أنواع :

- الصفات الواجبة له تعالى فهي : الوجود والقدم والبقاء والحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر.
- الصفات المستحيلة عليه تعالى : فهي أضداد ماذكرناه كالحدوث والعدم والفناء والموت والجهل والعجز والإكراه والصمم والعمى ومشابهة الأجسام مطلقًا.
- الصفات الجائزة له تعالى فهي : صفاته الفعلية لجواز أن يفعلها فيوصف بها وأن لايفعلها فلايوصف .

ويوضح الشيخ الخليلي هذه الحقيقة بصورة أكثر وضوحًا : بأن الصفات الذاتية هي التي لايمكن أن تجامع ضدها في الوجود والصفات الفعلية يمكن أن تجامع ضدها في الوجود مع اختلاف المحل أو اختلاف الزمن ، فالصفات الذاتية : القدم، البقاء، العلم، القدرة ، الإرادة ، السمع ، البصر ، الكلام ،اعتبار نفي الخرس عن الله سبحانه وتعالى هذه صفة ذاتية لايتصور ضدها ، فلا يتصور أن يكون الله تعالى حادثًا ولا أن يكون فانيًا ، ولا أن يكون جاهلاً ، ولا أن يكون ميتًا ، ولا أن يكون أعمى، ولا أن يكون عاجزاً ، ولا أن يكون أصماً ، ولا أن يكون أخرسًا. فهذه الصفات لايمكن أن تجامع أضدادها في الوجود، لايمكن أن يوصف الله سبحانه وتعالى بالحياة والموت ، ولا بالقدم والحدوث ، أو بالسمع والصم، وبالبصر والعمى ، والعلم والجهل، ولا بالقوة والعجز، وبالقوة والضعف وهذا مستحيل .

أما الصفات الفعلية : فيمكن أن تجامع أضداها في الوجود باختلاف المحل أو باختلاف الزمن ، يقال: أعطى الله فلانًا وضع فلانًا ، المحل مختلف هذا معطى وهذا

ممنوع ، أو أعطى الله فلانًا في زمن كذا ومنعه في زمن كذا أو أعطى الله فلانا كذا ومنعه كذا ، أعطاه علمًا ومنعه التوفيق ، أو أعطاه مالاً ومنعه الصحة. أما أن يقال : علم الله كذا وجهل كذا فليس ذلك بممكن ، أو قدر على كذا وعجز عن كذا فهذا غير ممكن ، أو أراد كذا وأكره على كذا ، أيضًا هذا غير ممكن ، وهكذا الشأن مع سائر صفات الذات.

ويقال أيضًا في التفرقة بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية بأن الصفات الذاتية هي التي يتصف بها الله في الأزل فهو سبحانه وتعالى متصف دائمًا بالصفات الذاتية ويتصف بالصفات الفعلية. (٤٤)

وليس بخاف أن الإباضية تلتقي مع الأشاعرة والماتريدية من حيث نظرتها إلى صفات الذات والفعل ولم تختلف مع ماذهبا إليه في هذا الصدد.

فالأشعري أثبتت الصفات الإلهية وهي العلم والقدرة والحياة والإرادة والكلام والسمع والبصر أزلية قائمة بذات الله . كما تنفي عن الله مشابهة المخلوقات ، ووصف الصفات بأنها قائمة بالذات على الوجه الذي لايقال فيه هي هو أو هي غيره أو بعبارة أخرى ليست عين الذات ولاغير الذات . (٤٥)

ولعل ماانتهت إليه الأشاعرة من أن الصفات أحوال للذات يجعلنا نطرح التساؤلات حول هذا المشكل هل تنحو الإباضية نحو الأشاعرة أم أنها إلى المعتزلة تميل خاصة أن الإباضية من المعلوم أنها كانت حريصة أشد مايكون الحرص على قضية التنـــزيه للألوهية – وكما سنعرض فيما بعد – حول موقفها من رؤية الله وغيرها من قضايا كلها تصب تقريبًا في قضية التنـــزيه.

تذهب الإباضية إلى القول بأن الصفات عين الذات بخلاف ماذهب إليه الأشاعرة من أن الصفات أحوال للذات فيرى الشيخ نور الدين السالمي رحمه الله :

صفـــات لذاتـــه هي ذاتـــه لاغيرها دلت بذلك آياتـــــه

ويؤكد على هذا المعنى بقوله : أن صفاته تعالى الذاتية عين ذاته ، أي مدلول صفاته الذاتية العلية ليس غيره عزوجل ، لأنها لو كانت غيره للزم إما أن تكون موجودة قبله وهو باطل لاستلزامه أن تكون الذات تعالى قبل وجود تلك الصفات غير متصفة

بالكمالات فيلزم اتصافها بالنقص وإما أن تكون مقارنة له في الوجود وهو باطل لاستلزامه تعدد القدماء والقول بتعدد القدماء كفر وبه كفرت النصارى. (٤٦)

ويفند الشيخ نور الدين السالمي أن تكون الصفات غير الذات فيرى: أنه يلزم عن ذلك أن يكون الرب محتاجًا إلى ذلك الغير ناقصًا بدونه ، تعالى الله عن ذلك وما قررناه هو مذهبنا ومذهب المعتزلة والشيعة ذهبت الأشعرية إلى أن صفات الله تعالى هي معان حقيقية قائمة بذاته زائدة عليها. (٤٧)

من جانب آخر يذهب الشيخ نور الدين إلى أن الخطأ في هذا المشكل ما وقع فيه القدماء من قياس الغائب على الشاهد وذلك أنهم قالوا أن العلية والشرطية والحد لاتتخلف في الشاهد والغائب ، بل هي فيهما سواء. (٤٨)

وعلى هذا يمكننا القول أن الصفات عند الإباضية مجرد معان اعتبارية وحسب، وهو إن لكل واحد من حي وقدير وحليم إلى آخرها مدلولاً تدل عليه ، وهو الذات العلية، ومعنى يفهم منها وهو معنى الحياة والقدرة والعلم إلى آخرها ، فذلك المدلول هو عين الذات ، وهذا المفهوم هو أمور اعتبارية أي يعتبر بها نفي أضدادها ، فالمراد من اتصافه تعالى بالحياة نفي الموت عنه تعالى ومن اتصافه بالقدرة نفي العجز عنه تعالى، ومن اتصافه بالعلم نفي الجهل عنه تعالى، ومن اتصافه بالإرادة نفي الإكراه عنه تعالى، ومن اتصافه بالسمع نفي الصمم عنه تعالى ومن اتصافه بالبصر نفي العمى عنه تعالى فلا إشكال.

وما ذهبت إليه الإباضية لايعني التعطيل للصفات وذلك أن الإباضية لم ينفوا الصفات ولكنهم أثبتوها بما يتناسب مع عقيدة التنــزيه عندهم ، خوفًا من الوقوع في مغبة التجسيم لله سبحانه . (٥٠)

وبعد الحديث عن وحدة الذات والصفات ، يجرنا الحديث إلى طرح الصفات الخبرية ، وهل الإباضية طبقت منهجها في تأويل الصفات الخبرية ، وهذا ما سنشير إليه في السطور القادمة، وقبل أن ننتقل إلى الصفات الخبرية يجدر بنا أن نشير إلى صفة كان للإباضية فيها رأي واجتهاد وهي صفة (الكلام) التي طالما اختلفت حولها مدارس الكلامية.

صفة الكلام :

من المشكلات التي شغلت دوائر علم الكلام ، ودار السجال حولها والمشكل في صفة الكلام هو عدم التفرقة بين الكلام النفسي والكلام اللفظي المحدث المؤلف من الحروف والأصوات ويبدو أن الأشعري قد نجح في التميز فيها.

ولقد ذهب الماتريدية تقريبًا نفس المذهب وفرقوا بين الكلام النفسي ، وكلام الله المؤلف من حروف مرتبة متعاقبة في الوجود ، وكل ماهو كذلك فهو حادث ، فكلام الله حادث.

ولم تكن الإباضية بدعًا في هذا الأمر فلقد قدم علماؤها آراءهم في هذا الصدد فيهم يرون وعلى رأسهم الإمام السالمي أن الكلام صفة لله تعالى، وأنها تكون من الصفات الذاتية الواجبة باعتبار ويراد بها نفي الخرس عنه تعالى ، وتكون من صفات الفعل الجائزة باعتبار آخر في حقه ويراد بها خلق الكلام وإيجاده. (٥١)

وعلى هذا الأساس يكون القرآن كلام الله وفعلاً من أفعاله تعالى ويكون من قبيل الممكن الذي يحتمل الوجود والعدم لذاته وهو المسمى بالجائز العقلي ، وهو كغيره من المخلوقات التي يجوز في العقل وجودها وعدمها، يقول الإمام السالمي : (وذلك الذي يجوز في العقول وجوده وعدمه هو كالمخلوقات جميعها ، وكالقرآن والتوراة والإنجيل والزبور ونحوها ، وكداري الجزاء في الآخرة ، وهذه كلها حادثة لايجوز أن يقال بقدم شيء منها . الدليل علىأنها من الممكن وجوده وعدمه أو على أنها حادثة تنقلها من حالة إلى حالة أخرى ، كتنقل القرآن من اللوح إلى سماء الدنيا ، ومنها إلى نبينا عليه الصلاة والسلام ، ومنه إلى صدور الذين أتوا العلم ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ، فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [سورة البروج : ٢١، ٢٢]

ويذهب الشيخ تبغورين الملطوشي إلى أن القرآن هو كلام الله محدث مخلوق دال على خالقه وموجوده أو على حد قوله : إن القرآن كماوصفه الله بأنه مجعول ومنـــزول ومحدث ومخلوق، ومعنى الجعل من الله والخلق، والحدث واحد ، وأجمعوا أنه بيان وكلام ومسموع ومفهوم لقول الله : ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلاَمَ اللَّهِ﴾ [سورة التوبة: ٦] ، وقول المسلمين من الجن : ﴿إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِن بَعْدِ مُوسَى﴾ [سورة الأحقاف : ٣٠]

وقولهم : ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا ، يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ﴾ [سورة الجن: ١-٢] وقال : ﴿وَإِذَا قُرِىءَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُواْ لَهُ وَأَنصِتُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ [سورة الأعراف: ٢٠٤] وقال : ﴿لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ [سورة الحاقة: ٤٠]. [٥٣]

ولقد ناقش سماحة الشيخ الخليلي هذه القضية مناقشة مستفيضة وانتهى إلىأن القرآن حادث مخلوق، كائن بعد أن لم يكن ، كما أن القول بقدمه يفتح الباب على مصراعيه لمن يقول بجواز تعدد القدماء حتى يفضي الأمر إلى القول بقدم العالم. [٥٤]

ومن ثم نجد أن الإباضية دفعت شبهة القدم عن كلام الله بالأدلة النقلية ، ولم تقلد غيرها من المذاهب الكلامية ، وهذا كان متوقعًا من الإباضية التي جعلت قضية القضايا تنزيه الألوهية عن الشبه أو الشريك.

تأويل الصفات الخبرية :

من منطلق التنزيه عند الإباضية كمقصد أساسي في مذهبهم ، ذهبت أيضًا إلى تبني التأويل لحل مشكلة الصفات الخبرية التي ربما توحي بالتجسيم وغيره من صفات مشبهه ، ومن هنا، تقوم فلسفة الإباضية في تفسير آيات للصفات على تأويل كل ما من شأنه أن يوهم التشبيه من متشابه القرآن والسنة المطهرة ، بما يتناسب مع سياق النص وينسجم مع قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ [سورة الشورى: ١١].

لاسيما أن اللغة محتملة لذلك التأويل ومستوعبه لذلك التفسير ، فالله سبحانه وتعالى خاطب العرب بلغتهم ، ولغتهم كما هو معروف – فيها الحقيقة وفيها المجانسة بل إن العدول في كثير من الأحيان تفيض إلى جملة إشكالات يقع فيها المفسر كقوله تعالى : ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [سورة الرحمن : ٢٧] فلابد من اللجوء إلى المجاز في وجه لقبول أن الوجه بمعنى الذات ، فوجه الله أي ذات الله ، وإلا كان التفسير الحرفي مشكلاً كما لايخفى . [٥٥]

ويجدر بنا أن نقف على معالجة الإباضية – لبعض الصفات الجبرية الأخرى– إذ إن ذلك يساعدنا في توضيح الصورة أكثر.

ويطرح الشيخ المحروقي لقضية التأويل في كتابه (الدلائل على اللوازم والمسائل) مبيناً خطورة القضية ولابد من تأويل النص الديني التأويل الصحيح بقوله : فاحذر أن

تغتر بقول الملحدين في تفسير آي القرآن ، المتأولين فيها على غير تأويلها، أو تغتر بلفظ ظاهر الآيات بغير معرفة حقيقة اللغة فيها. واعلم أن معنى قول الله تعالى : ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ [سورة آل عمران: ٢٨] يريد عقوبته ، لأنه ليس له نفس كنفس المخلوقين ، ومعنى الروح الأمين من قوله تعالى : ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ [سورة الشعراء: ١٩٣] يعني به جبرائيل عليه السلام والله أعلم. ومعنى قوله : في صفة سفينة نوح: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [سورة القمر: ١٤] أي بحفظنا وعلمنا حيث لايخفى علينا. وقوله : ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [سورة طه: ٣٩] أي بحفظي وعلمي، وأما قوله تعالى : ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [سورة القصص : ٨٨] المعنى إلا هو لا أنه يهلك سائره ويبقى وجهه تعالى الله عن ذلك، أما قوله تعالى : ﴿ فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [سورة البقرة: ١١٥] المعنى : فهناك الله ، ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [سورة الرحمن: ٢٧] أي: ذلك بمعنى العلم.(٥٦)

ومنهج الإمام السالمي لايختلف عن نهج الشيخ المحروقي في معالجة الصفات الخبرية ، بل هما يمثلا الإباضية بصفة عامة خاصة في الصفات الخبرية وفيما يدل ظاهره على التجسيم في صفات الله تعالى الواردة في الكتاب والسنة واضح غاية الوضوح ، إن يعتمد هذا المنهج على سياق النصف وعلىمافي اللغة من المجازات والاستعارات ، تنزيهًا لله تعالى، وحرصًا على سلامة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية من التناقضات التي يتعالى عنها كلام الله وكلام رسول الله (ﷺ) ، وحملاً لكلام الله على ما تقتضيه قواعد اللسان العربي المبني الذي شرفه الله تعالى بجعله لسان كتابه ولسان نبيه محمد عليه أفضل الصلاة والسلام. (٥٧)

يوضح الشيخ السالمي منهجه بقوله: (وحاصل المقام أن صفات الله لاتقاس بصفات الخلق، ولم يمكن التعبير عن صفاته تعالى إلا بالألفاظ المعروفة عند الناس، فعبر عنها بالألفاظ المعروفة ، فما كان حقيقة ثبت حقيقة، وماكان من الألفاظ مجازاً ثبت مجازاً ، وصحة التجوز العلاقة المعهودة في حق غير الله تعالى، وبالجملة فلايتوقف التجوز في الألفاظ على وجود مفهوماتها، بل إذا صح المجاز في موضع العلاقة صح في غير ذلك الموضع لتلك العلاقة مالم يمنعه مانع والله أعلم.(٥٨)

ويجدر بنا أن نشير إلى بعض معالجاته لبعض الصفات الخبرية لتطبيق منهجه بقوله: اليد الواردة في قوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [سورة الفتح: ١٠] وفي قوله : ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [سورة ص: ٧٥] وفي قوله : ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾ [سورة يس: ٧١] ونحوها من الآيات هي بمعنى القدرة لابمعنى الجارحة فإنها وإن كانت هي حقيقة اليد محمل الآيات عليها محال، لما يلزم من تشبيه ، وقد عرفت بطلانه.[٥٩] وواضح أنه متأثر بنقد قياس الغائب على الشاهد لكن بجانب تطبيقه للتأويل.

اعتقد أن الإباضية قد تابعت الفرق الكلامية من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية بخصوص تأويل الصفات الخبرية ، بل حتى الظاهرية - مذهب ابن حزم - رحمه الله - وهو من هو في تمسكه بالنصوص والوقوف عند ظواهرها، عند معالجته للصفات الخبرية - لم يجد بداً من اللجوء إلى التأويل لتنزيه الـــذات الإلهية عن التجسيم والمشابهة.[٦٠]

وبعد الحديث عن الصفات الخبرية عند الإباضية يمهد للحديث عن تنزيه الألوهية وما يتبعها من قضايا كرؤية الله في الآخرة التي هي قضية القضايا عن الإباضية.

سادسًا : تنزيه الألوهية :

تؤكد الإباضية على تنـــزيه الألوهية عن كل صفات النقص والتشبيه ، بل اتخذت الإباضية الأصل الأول لمذهبهم فيما يتعلق بالباري سبحانه وتعالى تنـــزيهه تعالى عن مشابهة الخلق استناداً إلى الآيات المحكمات من كتاب الله تعالى وما ورد في القرآن الكريم مما يوهم التشبيه، فإنه يجب الإيمان به أنه من عند الله ، وتأول الآيات الموهمة للتشبيه بمايقتضيه المعنى من السياق لتأويل الاستواء بالإستيلاء واليد بالقدرة وغير ذلـــك.[٦١]

ومن هنا يجب معرفة التوحيد بأنه إفراد الله عن الخلق وأفعالهم وصفاتهم، ولو تشابه معهم في أقل القليل لدخل عليه العجز منه ولا يحتاج إلى ماحتاجوا.[٦٢]

وتبرهن الإباضية بالبراهين المختلفة على تنـــزيه الألوهية منها ، البرهنة على تنزيهه تعالى من صفات الأجسام وهي من الصفات المستحيلة.

إن من صفات الأجسام اللازمة لها المكان وهو على الله تعالى مستحيل، لأنه لو كان في مكان للزم أن يكون المكان أقوى منه لأنه حامل له واللازم باطل فكذا الملزوم (ومن صفاتها) مشابهة غيرها لها وهي في حق الله تعالى محال لأنه للو شابهه غيره في شيء أو شابه غيره للزمه مايلزم المشابه من الاحتياج إلى المكان والزمان ومن الأعراض الطارئة عليه واللازم باطل والملزوم مثله.(٦٣)

وإذا كنا ننفي عن الله المكان كما نتج عقلاً ، فإننا ننفي عنه أيضًا بالبرهان القاضي الزمان والمكان : لأن الله خالق لكل شيء المكان والزمان من مخلوقاته ، فلو كان يحويه المكان ويأتي عليه الزمان لاحتاج قبل خلقهما إلى مكان وزمان فلا بد إما أن يكونا قد وجدا قبله فيلزمه حدوثه مع تبعضه وتناهيه ، فيكون الخالق غيره أو يكون قد وجدا بعده فيكون محتاجًا إلى حادث قد خلقه بنفسه ، ومن كان كذلك فليس بإله وإما أن يكونا قديمين معه ليلزم تعدد القدماء وهذا باطل .

وكذلك يدعم هذه البراهين الإمام السالمي بشعره :

سبحانه ليـــس له مكان   يحويه جـل لا ولا زمـــان

هكذا تعير الإباضية جل عنايتها في تنـــزيه الألوهية عن مشابهة المخلوقات ، كيف لا ، وهذه القضية هي الأصل الأول لمذهبهم – كما أشرنا – ولم تكن بدعًا في هذا الأمر ، ولعل موقف الإباضية يذكرنا بموقف ابن رشد من الأشاعرة وخاصة التنزيه .(٦٥) مفرقًا بين خطاب العامة والخاصة ويبدو أن الإباضية كانت متنبهة لخطورة المشكل ومن ثم كان موقفهم يتسم بالحسم في قضية التنزيه.

سابعاً: رؤية الله

قضية (رؤية الله) من القضايا الشائكة عند علماء الكلام ما بين مثبت للرؤية في الدنيا والآخرة كالأشاعرة والماتريدية والظاهرية وما بين ناف كالمعتزلة والإباضية، وكل فرقة تحاول أن تدعم وجهة نظرها بالحجج العقلية والنقلية، وحسبنا في هذا المقام أن نجلي الحقيقة حول موقف الإباضية وحقيقة مذهبهم في هذا الموضوع.

فلو نظرنا إلى موقف السلف وإجابتهم عن التساؤل:

هل رأى النبي ربه في الدنيا؟

يذهب ابن خزيمة إلى أن الصحابة قد اختلفوا في الإجابة عن هذا السؤال، فبعضهم كابن عباس أثبت رؤية الرسول صلى الله عليه وسلم لله تعالى ليلة أسري به، وبعضهم كأبي ذر لم يقطع في المسألة برأي حاسم وبعضهم كعائشة نفت ذلك ويشير ابن أبي العز إلى اختلاف الصحابة في رؤية الرسول صلى الله عليه وسلم ربه بعيني رأسه ثم يقول وأن الصحيح أنه رآه بقلبه ولم يره بعيني رأسه وقوله: "ما كذب الفؤاد ما رأى" (النجم) أي المرئي جبريل رآه مرتين على صورته التي خلق عليها [٦٦].

من جهة أخرى: يذهب ابن أبي العز إلى أن رؤية الله يوم القيامة حق لأهل الجنة بغير إحاطة ولا كيفية، كما نطق بذلك كتاب ربنا وما جاء في ذلك من الأحاديث الصحيحة، وقد قال بثبوت الرؤية الصحابة والتابعون وأئمة الإسلام، وأهل الحديث، وسائر طوائف أهل الكلام المنسوبون إلى السنة والجماعة والمخالفون لهم في الرؤية: الجهمية والمعتزلة ومن تبعهم من الخوارج والإمامية والزيدية والإباضية [٦٧].

إذن المشكلة كما أشرنا خلافية منذ السلف وهي من الظنيات وكل فريق له أدلته ومن ثم فالمسألة لم يقطع فيها برأي!.

يقف الشيخ نور الدين السالمي موقفاً نقدياً مما ذهبت إليه الأشاعرة مفنداً دعاويها في هذا الموضوع لكي ينتقل من النقد إلى البناء وحسبنا أن نشير إلى رده على حجج الأشاعرة فيقول: قد استدلوا على جواز الرؤيـــة من الظواهر السمعية بأشياء منها قوله تعالى حكاية عن الكلم، أرني أنظر إليك ووجه استدلالهم بها على الجواز قالوا: أو لم تكن رؤيته تعالى جائزة ما سألها الكليم عليه السلام لأن سؤاله إياها إما أن يكون نشأ عن جهل باستحالتها أو عن معرفة باستحالتها؟ والأول: محال لأن من كان جاهلاً بما يجوز على ربه وما يستحيل عليه لا يصلح أن يكون نبياً كليماً والثاني: أيضاً يستحيل كذلك لأنه إن عرف أنها مستحيلة فطلب ما هو مستحيل في حق مثل الكليم معصية، ويجيب الشيخ السالمي على هذه الحجة بقوله: قلنا سألها وهو يعلم استحالتها ولا يلزم من سؤاله إياها طلب ما هو مستحيل نعم يلزم ذلك أن لو أراد وقوعها لكنه لم يرد، وإنما سألها ليسمع قومه الجواب باستحالتها [٦٨].

ويحلل الشيخ السالمي هذه الحجة بصورة أكثر وضوحاً وتدل على علو كعبه في تحليل الدليل النقلي فيقول: إما أن يكون أولئك القوم مؤمنين فيكفيهم إخبار موسى باستحالتها، وإما أن يكونوا كافرين فلا يصدقونه، ثانياً: أعني حيث أنه ينقل لهم أنه تعالى أجاب باستحالتها كما أنهم لم يصدقوه حين أخبرهم بذلك، ويرد الشيخ على هذا التفنيد بقوله: قلنا ليس القوم بمؤمنين وأي إيمان لمن قال لنبيه : (لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) ولا يلزم من عدم تصديقهم إياه في إخباره باستحالتها عدم تصديقه في إخباره أن الله أجابه باستحالتها مع احتمال أن يظهر له آية مع الجواب الثاني: كاندكاك الجبل مثلاً وأيضاً فالكليم قد اختار منهم سبعين رجلاً لذلك الميقات وكلهم قد سمعوا لن تراني فإخباره السبعون أقوى في ظن القوم من إخباره بنفسه وأيضًا فأولئك السبعون هم الذين سألوا موسى الرؤية حين سمعوا الكلام فقاسوا صحة الرؤية على وقوع الكلام قياساً فاسداً فأخذتهم الصاعقة ومما يدل على أن موسى سألها لقومه قوله تعالى حكاية عن موسى : ﴿أتهلكنا بما فعل السفهاء منا﴾ [سورة الأعراف: آية رقم ١٥٥]، وقوله تعالى: ﴿فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة﴾ [سورة النساء آية: ١٥٣] وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾ [سورة البقرة : آية رقم ٥٥] فلو كان موسى عليه السلام سأل ما سألوا لوبخ كما وبخوا وهلك كما هلكوا (٦٩).

أظننا لسنا في حاجة إلى التأكيد على قوة حجة وتفنيد الإمام السالمي لحجج الأشاعرة ومن سار على درسهم من الفرق الأخرى.

ويذهب الشيخ السالمي إلى أن تأويل الآيات القرآنية قد خرج عن مدلوله الصحيح فيتوقف عند: (على الآرائك ينظرون) (سورة المطففين آية:٢٢) يقول: لا دلالة في الآية على رؤية الله لعدم ذكر المنظور فيها فيفسر بالنظر إلى ما أعد الله لهم من الثواب في مستقر رحمته كما أرشد إليه قوله تعالى: (وإذا رأيت ثم رأيت نعيماً وملكاً كبيرا) (سورة الإنسان: آية رقم ٢٠).

وأما الحديث أنهم رووا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما نصه: (سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر) ويرى الإمام السالمي أن الاستدلال على ثبوت الرؤية باطل من وجوه:

١- أنه خبر آحاد اختلف في وجوب العمل به فضلاً من إفادته العلم والعقائد من العبادات العملية وقد صرح هؤلاء القوم أن خبر الآحاد لا يثبت به الاعتقاد.
٢- أن هذا الحديث معارض لنص الكتاب: (لا تدركه الأبصار).
٣- أن فيه تشبيه الرب تعالى بالقمر ليلة البدر فيلزم المستدلين به أن يكون ربهم كالبدر مستديراً منيراً من جهة مخصوصة ولا خفاء ببطلانه.
٤- ولما كان الحديث فيه تشبيه رؤيته تعالى برؤية البدر التشبيه المحض، فإن رؤية البدر مستلزمه للجهة والمقابلة ونحوهما من لوازم الرؤية وبناء على ذلك فالحديث إما موضوع وهو الظاهر وإما متأول برؤية الثواب أو مستقر الرحمة أو نحو ذلك، فسقط بحمد الله جميع ما تعلقوا به (وقل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقا) (سورة الإسراء: آية رقم ٨١).

وفي هذا الصدد يذهب الإمام السالمي بقوله:

ورؤيـــة الباري من المحال   دنيا وأخرى احكم بكل حال
لأن من لازمها التميـــزا   والكيف والتبعيض والتحيـــزا
من جهة تقابل الذي نظر فهذه وما أتى به السور
من قول لا تدركه الأبصار   لن تراني فانتفى الأبصار

وواضح أن الإمام السالمي يلتقي مع المعتزلة في نقده وتفنيده لمثبتي الرؤية [٧٠].

ويعلق الشيخ السالمي على قول الشيخ الباجوري في قوله في حواشي الجوهرة: والراجح عند أكثر العلماء أنه صلى الله عليه وسلم رأى ربه سبحانه وتعالى بعيني رأسه وهما في محلهما خلافاً لمن قال حولاً لقلبه لحديث ابن عباس وغيره وقد نفت السيدة عائشة رضي الله عنها وقوعها له صلى الله عليه وسلم لكن يقدم عليها ابن عباس لأنه مثبت والقاعدة أن المثبت مقدم على النافي.

ويجيب الشيخ بقوله: هذه القاعدة هي معتبرة في الظنيات العمليات لا العمليات الاعتقاديات [٧١].

ويعلق سماحة الشيخ الخليلي على هذه القضية: إن صح ما يروى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى ربه فهو محمول على مزيد من المعرفة بجلال الله تعالى وكبريائه وما تقتضيه على قلب رسوله صلى الله عليه وسلم من أسرار وما يكشف له من آيات تزيده يقيناً على يقينه وطمأنينة على طمأنينته ويؤيد ما قلناه أن الثابت عن ابن عباس حسب رواية مسلم أنه قال رآه بقلبه [٧٢].

لقد أخلص لهذه القضية علماء الإباضية في القديم والحديث إخلاصاً لا حد له، فالشيخ الخليلي يفرد لها صفحات وصفحات في كتابه (الحق الدامغ) (وتنزيه الله سبحانه وتعالى) وغيرهما من مؤلفات مما يدل على أن هذه القضية "قضية تنزيه الأولوهية" من القضايا الكلامية المحورية في الفكر الإباضي.

ويشير الشيخ الخليلي إلى جملة من الآراء من الآراء تدعم التي ما ذهبنا إليه من قبل وتميط اللثام عن هذه القضية، يقول: وقد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم نفي رؤيته لله تعالى نفياً صريحاً لا يدع للشك مجالاً، فقد أخرج مسلم في صحيحه عن أبي ذر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل: هل رأيت ربك؟ فقال نور أنى أراه؟ وفي قوله: أنى أراه استبعاد لأن يتمكن عليه أفضل الصلاة والسلام من رؤيته تعالى ، وأخرج ابن مردويه عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: أنا أول من سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذا، فقلت يا رسول الله هل رأيت ربك؟ فقال: لا، إنما رأيت جبريل منهبطاً، وكيف يظن بابن عباس رضي الله عنه أن يقول: إن النبي صلى الله عليه وسلم رآه رؤية بصرية مع ما روي عنه من نفي الرؤية في الدنيا والآخرة [٧٣].

ويرى الشيخ الخيلي أن البعض قد أول آي القرآن تأويلاً يخرجه عن مرماه الحقيقي فمثلاً قول تعالى: (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) (يونس ٢٦) فقد فسروا الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية مستدلين بحديث صهيب عند الشيخين مرفوعاً (إذا دخل أهل الجنة الجنة نادى مناد إن لكم عند الله موعداً يريد أن ينجزكموه، قالوا: ألم تبيض وجوهنا، وتنجنا من النار، وتدخلنا الجنة قال: فيكشف الحجاب، قال فوالله ما أعطاهم الله شيئاً أحب

إليهم من النظر إليه) ويعلق الشيخ أن لفظة الزيادة مبهمة غير دالة على الرؤية وضعاً ولا استعمالاً من قريب ولا من بعيد (٧٤).

وينتهي الشيخ الخليلي إلى رأي يفض الاشتباك- إن جاز التعبير- حول هذا الموضوع فهو لا يرفض تجليات النور وإنما الرؤية بمعناها الحرفي ولا يرفض أذواق العارفين من أهل الله الخلص وهو من أقرب الآراء إلى جادة الصواب في حدود ما قرأت في هذا الباب، وفي حدود جهد المقل الضعيف، فرغم كل ما قدمنا من تفنيد ورد على هذا الموضوع، فلن نستطيع أن نلغي أشواق العارفين، ومذاقات رجال الله الصالحين في تلقي الفيوضات الرحمانية والأنوار الإلهية حنيئذ يتوارى البصر أمام البصيرة ويتجلى البرهان أمام العرفان وينمحي الظاهر أمام لغة الباطن الراقية وتبقى لغة الإشارة وتنمحي من الوجود والشهود لغة العبارة!!

يقول الشيخ: ولا ريب أن في الجنة من التجليات الربانية لأصحاب السعادة ما يفوق ما يكون في مواقف القيامة، فلا غرو إذا عبر أصدق الإنس والجن، وأبلغ العرب والعجم بالرؤية، أو نحوها من العبارات تقريباً للأفهام، وقد كان صلى الله عليه وسلم يخاطب العرب باللسان العربي المبين الذي نشأوا عليه، فعرفوا معانيه، وأدركوا مراميه، فلا تعجبوا إذا لم يشكل عليهم هذا الخطاب.

وإذا كان العبد قد أخلص لله تعالى في هذه الدار الدنيا- مع كثافة حجب طبائعها المادية المظلمة- تترآى له في ذكره ودعائه مشاهد العظمة، وينكشف له من آيات الجلال ما يجعله يغيب عن وجوده غارقاً في عالم شهوده، مشغولاً عن نفسه بما يمده به الحق تعالى من ألطاف الأنس، المتراسلة من حظائر القدس، خصوصاً في بعض الأحوال كخلوات العبادة، وفي بعض الأزمان، كليالي رمضان، وفي بعض البقاع كالحرمين الشريفين فما بالكم بالدار الآخرة التي أعدت للمتقين، حيث ترقى نفوسهم إلى أوج الكمال الإنساني.

ولا ينكر هذه المشاهد الإنسية في هذه الدار الدنيا إلا من حرم شفافية الروح، ورقة الشعور والوجدان التي يشعر بها العبد وهو ماثل بين يدي الله تعالى، داعياً وذاكراً، حتى يكون كأنه أنسه بربه يرى ذاته تعالى بأم عينيه، من غير أن يتحول تعالى عن

صفته الذاتية، وهي عدم إدراكه بالأبصار، وقد سمى رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه المرتبة بالإحسان، وذلك في قوله: (الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك) فأي عجب إذا حصل للمؤمنين الصادقين في إيمانهم، المخلصين في عملهم، ما هو أبلغ من الدار الآخرة من ذلك من التجليات الجلالية لعقولهم وقلوبهم؟ وأي بدع إن عبر عن ذلك بالرؤية مع ورود مثله في اللسان العربي (٧٥).

وبهذا يتضح المراد بالرؤية في الأحاديث، وبه يمكن الجمع بينها وبين آيات التنزيه الناصة على منعها، ومهما يكن فإن هذه الأحاديث آحادية والآحادي لا تنهض به حجة في الأمور الاعتقادية لأن الاعتقاد ثمرة اليقين، واليقين لا يقوم إلا على الأدلة القطعية المتواترة نقلاً النصية دلالة بحيث لا تحتمل تأويلاً آخر والحديث الآحادي لا يتجاوز ثبوت متنه الظن، فلذلك قال المحققون إنه يوجب العمل ولا يفيد العلم وإذا كانت هذه درجة الآحادي في الحجية فكيف إذا عورض بالنصوص القطعية من القرآن ولذلك يحكم بسقوط الروايات الصريحة في تشبيه الخالق بالخلق إذا لم يحتمل التأويل، لاستحالة أن يصدر ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (٧٦).

ثامناً: مشكلة الجبر والاختيار

تعتبر مشكلة الجبر والاختيار من المشكلات الكلامية الهامة، ولم تكن الإباضية بدعاً في هذا المجال، فلقد حاولت التوفيق بين العقل والنقل في تعادلية متزنة- كما سنعرض- .

ولا شك أن الإباضية قد تأثرت بالتراث الكلامي السابق عليها إلا أنها كانت لها آراء طريفة في هذا الصدد.

فالقرآن الكريم ينبهنا إلى أن للإنسان إرادة ولكن إرادته هذه إرادة محدودة، وإذا كان في القرآن آيات توحي بأن الإنسان مختار مثل قوله تعالى: (وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) (سورة الكهف آية٢٩) وقوله: (كل نفس بما كسبت رهينة) (سورة المدثر آية ٣٨) فإن هناك آيات أخرى توحي بأن الإنسان خاضع دائماً لقوة أعلى نحو قوله تعالى: (وما تشاؤن إلا أن يشاء الله) (سورة الكهف آية٢٣-٢٤) (٧٧).

وليس ثمة تعارض بين النصوص التي توحي بالاختيار والنصوص التي توحي بالجبر، فكل مجموعة منها تعبر عن جانب واحد من جوانب علاقة الإنسان بربه فالإنسان نجبور إذا نظرنا إليه في الوجود الذي تمتد إليه قدرته واستطاعته وحقيقة الإنسان مجموع الأمرين معاً، أو إن شئت توضيحاً حريته داخلة في دائرة أكبر هي دائرة القدر (٧٨).

ولعل بعض التساؤلات التي تطل برأسها علينا، ما الرأي الذي تتبناه الإباضية بصدد هذا المشكل هل ستنحو تجاه المعتزلة أم الأشاعرة أم الماتريدية أم ما بين هذا وذلك؟

ويجدر بنا في البداية أن نشير إلى تعريف القضاء والقدر.

فالقول بالقضاء والقدر: أي أن نصدق على وجه الإذعان والتسليم بالقضاء والقدر كما صدقنا بالرسل والكتب والملائكة واليوم الآخر، عملاً بقوله صلى الله عليه وسلم لعبادة بن الصامت إنك لن تجد ولن تبلغ حقيقة الإيمان حتى تؤمن بالقدر خيره وشره أنه من الله تعالى، قال: يا رسول الله وكيف لي أن أعلم خير القدر وشره ؟ قال: تعلم أن ماأصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصبك فإن مت على غير ذلك دخلت النار) (الحديث رواه الإمام احمد بن حنبل في مسنده: ١٨٩) (٧٩).

وهناك معنى آخر هو القدر عبارة عن وجود جميع الموجودات في موادها الخارجية أو بعد حصول شرائطها واحداً بعد واحد، وقيل إن (القضاء) هو الحكم الكلي الإجمالي على أعيان الموجودات بأحوالها من الأزل إلى الأبد مثل الحكم بأن كل نفس ذائقة الموت (والقدر) هو تفصيل هذا الحكم بتعيين الأسباب وتخصيص إيجاد الأعيان بأوقات وأزمان بحسب قابلياتها واستعداداتها المقتضية للوقوع منها، وتعليق كل حال من أحوالها بزمان معين وسبب مخصوص مثل الحكم بموت زيد في اليوم الفلاني بالمرض الفلاني (٨٠).

تاسعاً: الصلة بين أفعال العباد ونظرية الكسب عند الإباضية:

كما أشرنا أن قضية الإيمان بالقدر خيره وشره من الأمور الأصلية المستقرة عند لإباضية وأن القدر من عند الله وأن الاكتساب من العبد (٨١).

وهم يرون أن الاستطاعة عرض من الأعراض، وهي قبل الفعل بها يحصل الفعل، وأفعال العباد مخلوقة لله تعالى إحداثاً وإبداعاً ومكتسبة للعبد حقيقة لا مجازاً[٨٢].

وينقد الشيخ نور الدين السالمي الجبرية ومن نحا منحاهم في أن أفعال العباد مسيرة بلا إرادة كما أنه ينقد المعتزلة في إطلاق الحرية للإرادة الإنسانية وهو يرى أن التوسط فيما ذهبت إليه الأشاعرة ومن سار على دربهم من أهل الاستقامة.

فهناك صنفان: صنف منهم أنكروا أن تكون أفعالهم خلقاً لله تعالى ونسبوا خلقها لأنفسهم وهو مذهب المعتزلة بجميع فرقهم، و(صنف) نفوا الكسب عنهم وأضافوا جميع أفعالهم إلى الله عزوجل على سبيل الجبر منه لهم على فعلها ورفع الاختيار عنهم فيها، وجعلوا أنفسهم كالميت في يد المغسل وكالخيط في الهواء تقلبه الرياح لا يستطيع امتناعـاً[٨٣].

وذهب أهل الاستقامة والأشعرية إلى التوسط بين الحالين فقالوا: إن أفعالنا خلق لله عزوجل وهي لنا اكتساب فنثاب ونعاقب على اكتسابها لا على خلق الله أفعالنا بدليل قوله تعالى: (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) (سورة البقرة آية:١٣٤) فالآية صريحة على أن الله تعالى هو خالق الضحك والبكاء فيهم وهو فعل لهم وهذا مبطل لمذهب المعتزلة [٨٤].

ويؤكد الشيخ تيغورين بن داوود الملمطوشي على حقيقة الاستطاعة بقوله: إن الاستطاعة مع الفعل، وإن استطاعة الإيمان غير استطاعة كل فعل غير استطاعة غيره. وإن الكافر لا يستطيع الإيمان ولا يمكنه ولا يفعله في حال فعله الكفر باشتغال قوته في الكفر. وإن معنى يستطيع ويمكن ويفعل عندنا واحد. والدليل على صواب ما قلنا من كتاب الله هو أحق أن يتبع ويؤثر على غيره، قوله: (فضلوا فلا يستطيعون سبيلا) (سورة الإسراء: ٤٨) وقال: (ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون) يعني قبول الإيمان والبصيرة فيه وهو قول عبده الصالح موسى بن عمران عليهما السلام، وعلى محمد نبينا أفضل الصلاة والسلام :(إنك لن تستطيع معي صبرا) (سورة الكهف ٦٧) فقال له موسى: (ستجدني إن شاء الله صابراً ولا أعصي لك أمرا) (سورة الكهف:٦٩) فرد أمر صبره ومشيئته إلى الله [٨٥].

ومن منطلق مفهوم الاستطاعة يأخذ الإباضية على المعتزلة قولهم في التحسين والتقبيح العقليين، فتعتقد الإباضية أن التقبيح ما نهى عنه الشرع لا ما قبحه العقل فقط، لأن الحسن والقبح شرعيان وأما المعتزلة فعقليان [٨٦].

ويبدو أن المعتزلة في تطبيقهم لمبدأ العدل الذي جعلوه من أسس المذهب نتج عنه نتائج سلبية، ومعنى أن الله عدل عند المعتزلة أنه ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الوجوب والمصلحة. أما الإباضية فيرون أن الله عدل بمعنى أنه متصرف في ملكه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد. وقد قصد المعتزلة في نظريتهم في الله أن ينزهوه عن الظلم فارتفعوا بالإرادة الإنسانية، وجعلوها مسئولة عن عملها، وإن كان الإباضية يرون في ذلك تضييقاً من قدرة الله ولذلك قالوا بنظرية الكسب [٨٧].

والسؤال الذي يفرض نفسه علينا في هذا الصدد هل فكرة الكسب الإباضية تتنافى مع قدرة العبد في الاختيار والتأثير، وإذا كان الإباضية يؤمنون بقدرة التأثير فما مقدار قربهم من الماتريدية في هذا الصدد؟

كما قلنا إن علماء الإباضية حيث يرون إن العبد له قدرة على الفعل وفي هذا الصدد يذهب الشيخ نور الدين السالمي إلى أن العبد له قدرة على الفعل، ولكنه لا يمكن أن يكون له قدرة على الإيجاد والخلق، فكل فعل للعبد هو مفعول لله الذي تولى إيجاده وإخراجه من العدم إلى الوجود، وليس للعبد في هذا الفعل إلا الكسب والمباشرة، بمعنى أن أفعال العباد راحلة تحت قدرتهم، وكل ما هو داخل تحت قدرتهم لا يخرج عن قدرة الله تعالى، وعلى هذا تكون الأفعال داخلة تحت قدرة الله تعالى، فيكون الله تعالى قادراً على إيجاد الفعل، والعبد قادر على الفعل بقدرة حادثة، أوجدها الله منه ومعنى هذا أن فعل العبد تتعلق به قدرتان قدرة الله وقدرة العبد [٨٨].

وهذا ما أكد عليه سماحة الشيخ أحمد الخليلي بقوله: والقول الفصل الذي هدى الله إليه أهل البصائر فاعتقدوه ديناً، هو أن الفعل تتعلق به قدرتان وإرادتان قدرة العبد وإرادته، وهما متعلقان بكسبه ولا تستقلان بإيجاده، وقدرة الله وإرادته وهما اللتان تهيئان أسباب الكسب للعبد، وتخلقان له الفعل عندما يريد اكتسابه حقاً أو باطلاً من غير إكراه للعبد عليه [٨٩].

ويبدو لي أن الإباضية في فهمها للكسب تقرب كثيراً من الماتريدية، فلقد اتفقتا الأشعرية والماتريدية على أن أفعال الإنسان مخلوقة لله مكتسبة للعبد ولكنهما اختلفا في تفسير الكسب. فالكسب عند الأشعرية كما هو مشهور الاقتران العادي بين القدرة الحادثة والفعل والقدرة الحادثة عنده لا تؤثر في الفعل أصلاً ويرى الماتريدي أن للعبد اختيار في توجيه الإرادة الحادثة إلى فعل أمر أو تركه وهذا التوجيه هو الكسب عنده، فما لم يختر العبد فعلاً من الأفعال لا يخلقه الله تعالى [٩٠].فلو كانت الأفعال بخلق الله (دون تأثير من العبد) لبطلت قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب.

خاتمة ونتائج الدراسة

(١) أشارت الدراسة إلى أهم الفروق بين الخوارج والإباضية، وانتهت إلى أن الإباضية تختلف كل الاختلاف روحاً ومنطلقاً عن الخوارج، فالخوارج لا يجيزون المناكحة بينهم وبين مخالفيهم وكذلك التوارث بعكس الإباضية التي ترى جواز المناكحة بينهم وبين سائر الموحدين، بخلاف الفروق الجوهرية الأخرى، ومن ثم يزعم كاتب الدراسة أنه لا بد أن بخيل النظر في كتب الفرق قديماً وحديثاً، لنصح الآراء حول الإباضية، ولتتمكن من الحكم الموضوعي على فكرهم.

(٢) عالجت الدراسة إشكالية المنهج عند الإباضية، ولا شك أن مثل هذا الأمر تطلب من الدارس أن يستنطق النصوص ليستخرج من بين طياتها بعض القواعد المنهجية التي نعتقد من جانبنا تساعد في تفهم آراء هذه الفرقة من جانب، ومن جانب آخر أن المنهج إلى حد ما لا ينفصل عن الموضوع ولقد انتهت الدراسة إلى بعض القواعد المنهجية مثل: المرونة والتسامح، العقل والنقل، التأويل، نقد قياس الغائب على الشاهد، النقد والتمحيص في قبول الرأي، ولا ريب أن هذه القواعد تساهم في تفهم القضايا والمشكلات.

(٣) وقفت الدراسة على مشكلة الصفات الإلهية، وهي من المشكلات الكلامية التي شغلت الفرق الكلامية مثل المعتزلة والأشاعرة والماتريدية وترى الإباضية أن الصفات عين الذات وهي بهذا تتفق مع ما ذهب إليه المعتزلة بقدر ما تفترق عن الأشاعرة، ويبدو أن ما حدا بهم إلى هذا المسلك هو الحرص على إثبات عقيدة التنـــزيه، والخشية من الوقوع في مغبة التجسيم.

(٤) كانت الإباضية مخلصة لمنهجها، ولذلك نجد أن علماء الإباضية قد تبنوا التأويل لمعالجة الصفات الخبرية وغيره من قضايا وهي بهذا تحاول أن تقدم لنا حلولاً للصفات الخبرية من جانب وللمحافظة على التنـــزيه من جانب آخر وهي في هذا لم تختلف مع المعتزلة والأشاعرة والماتريدية- بل وحتى

الظاهرية- لم يسلموا من الأخذ بالتأويل، ولكن الإباضية تحذِّر من الغلو أو التأويل اللغير صحيح أو بغير معرفة بحقيقة اللغة ومراميها.

(٥) عالجت الدراسة قضية رؤية الله سواء في الدنيا أو الآخرة، وانتهت إلى أن الرؤية لله غير ممكنة بناءً على رد المتشابه من الآيات القرآنية إلى المحكم أو أن أحاديث الآحاد إذا عورض بأدلة قطعية من القرآن فلابد أن نسلم بالنص القرآني وفي مجمل آراء الإباضية في هذا الصدد كان لها حجيتها وسندها في القول والحكم.

(٦) وقفت الدراسة على قضية الجبر والاختيار عند الإباضية، وخاصة الصلة بين أفعال العباد ونظرية الكسب، وانتهت إلى نتيجة مؤداها أن مفهوم الكسب عند الإباضية يقترب كثيراً من الماتريدية، فالماتريدي يرى أن للعبد اختيار في توجيه الإرادة الحاذقة إلى فعل أمر أو تركه وهو التوجه هو الكسب عنده بخلاف الأشعري الذي يرى أن الكسب هو الاقتران العادي بين القدرة الحادثة والفعل، والقدرة الحادثة عنده لا تؤثر في الفعل، ومن ثم نحن نميل إلى أن الإباضية أكثر ميلاً للقول بحرية الإرادة في إطار القانون الكوني العام وهذا ما رجحناه من أنهم أكثر قربًا للماتريدية عنه للأشعرية هذا بخلاف النتائج الأخرى التي يستطيع أن يلتقطها القاريء من خلال الاطلاع على الدراسة.

هوامـــــــــش

١- انظر في هذا الصدد: الموسوعة الإسلامية العامة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية القاهرة ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م مادة "الإباضية" ص٣٨ (ظهر المذهب الإباضي في القرن الأول الهجري في البصرة، فهو من أقدم المذاهب الإسلامية، والتسمية كما مشهور المذهب جاءت من طريق الأمويين حيث نسبوهم إلى عبدالله بن إباض، وهو معاصر لمعاوية بن أبي سفيانن وتوفي في أواخر عهد عبدالملك بن مروان وعلة التسمية تعود إلى المواقف الجدلية والسياسية التي اشتهر بها عبدالله بن إباض في تلك الفترة، ويرجع المذهب الإباضي في نشأته وتأسيسه إلى جابر بن زيد الذي أرسى قواعده الفقهية وهو فقيه محدث ومن تلاميذه عبدالله بن إباض ومرداس بن حيوة، وأبوعبيدة مسلم بن كريمة، وهذا الأخير هو الذي اكتملت صورة المذهب الإباضي على يديه، وقد توفي في خلافة أبي جعفر المنصور وإليه انتهت رئاسة الإباضية بعد موت جابر بن زيد. والإباضية يسمون أنفسهم أهل الدعوة ولم يعرفوا بالإباضية إلا بعد موت إمامهم جابر بن زيد بزمان.

٢- انظر: الملل والنحل للشهرستاني تحقيق عبدالعزيز الوكيل ص١٣٥.

٣- الشيخ أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية الناشر دار الفكر العربي ص٧٣، أيضاً د/ مصطفى الشكعة: إسلام بلا مذاهب ص١٣٥.

٤- د/ مصطفى الشكعة: المرجع السابق ص١٣٥.

٥- د/ مصطفى الشكعة: المرجع السابق، نفس الصفحة.

٦- أبو إسحاق إبراهيم أطفيش: الفرق بين الإباضية والخوارج، الناشر مكتبة الاستقامة- عمان ١٤٠٠هـ- ١٩٨٠م ص١٤.

٧- المرجع السابق: ص١٥.

٨- المرجع السابق: ص١١.

٩- على يحيى معمر: الإباضية (دراسة مركزة في أصولهم وتاريخهم) الناشر مكتبة وهبه طبعة ثانية ١٩٨٧ ص٤٠.

١٠- د/ جمال رجب سيدبى "مادة اليزيدية" (ضمن الموسوعة الإسلامية العامة) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية (حيث يتضح من خلال العرض أن هذه الفرقة لا تنتسب إلى الإسلام الصحيح من قريب أو بعيد ومن ثم من الإجحاف نسبة هذه الفرقة إلى الإباضية ويجب تصحيح كتب الملل والنحل التي أرخت لهذا الجانب).

١١- د/ علي يحيى معمر: المرجع السابق ص٤١.

١٢- أحمد بن سعود السيابي: مقدمة أبوإسحاق إبراهيم أطفيش لكتابه الفرق بين الإباضية والخوارج ص٣.

١٣- أبو إسحاق إبراهيم أطفيش: المرجع السابق ص١٥.

١٤- عبدالله بن إباض: رسالة البرادي ص١٦٥ نقلاً عن د/ محمود بن مبارك السليمي، أثر الفكر الإباضي في الشعر العماني، مكتبة الجيل الواعد ص٥٠.

١٥- د/ محمود بن مبارك السليمي: أثر الفكر الإباضي في الشعر العماني، مكتبة جيل الواعد ص٥٤، أنظر أيضاً: بكير بن سعيد أوعشت: دراسات إسلامية في الأصول الإباضية الناشر مكتب وهبة ص٣٤-٣٧)، مريم بنت سعيد بن علي القتبية مراجعة الشيخ مبارك بن عبدالله الراشدي مكتبة الضامري للنشر والتوزيع ص١٢ وما بعدها)، عمر بن الحاج محمد صالح با: دراسة في الفكر الإباضي صفحات ٤٨، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٦٠، ٦٤، ٦٦، ٧٨).

١٦- في حوار مسجل مع سماحة مفتي سلطنة عمان الشيخ أحمد بن حمد الخليلي وأجرى الحوار معه في منزل سفير سلطنة عمان في دلهي السيد أحمد حمود المصري ١٥/٤م١٩٨١ نقلاً عن دراسة في الفكر الإباضي: عمر بن الحاج محمد صالح با ص٨٦.

١٧- سماحة مفتي سلطنة عمان الشيخ أحمد الخليلي: الحق الدامغ ص١٠.

١٨- أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني ج٢ ص١٠٤ ط بولاق.

١٩- سماحة المفتي الشيخ الخليلي: المرجع السابق ص١١.

٢٠- الإمام الجيطالي: قواعد الإسلام (ج١) الناشر مكتبة الاستقامة الطبعة الثانية ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢م، ص ص ومابعدها.

٢١- انظر: د يوسف القرضاوي: المنهج الأمثل في التفسير، مجلة المسلم المعاصر العدد (٨٣) السنة الحادية والعشرين ص٤٣، أيضاً بالنسبة لموقف المعتزلة من العقل يمكن الرجوع إلى العديد من المصادر التي عالجت هذا الجانب د/أحمد محمود صبحي في علم الكلام (المعتزلة) ص٣٨، د/علي الشابي: مباحث في علم الكلام والفلسفة الناشر دار أبو سلامة للطباعة والنشر ط٢ تونس ص١٨، مستجي زاده: المسالك في الخلافيات بين الحكماء والمتكلمين ص٣٠، د/حسن الشافعي: مدخل إلى علم الكلام ص٩٠.

٢٢- الإمام نور الدين السالمي: مشارق الأنوار (الجزء الأول) ص١٢٢.

٢٣- الإمام نور الدين السالمي: المرجع السابق ص١٢٥.

٢٤- الشيخ أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، الناشر دار الفكر العربي ص١٦٧.

٢٥- انظر: الشيخ العلامة: درويش بن جمعة عمر المحروقي: الدلائل على اللوازم والوسائل ضبط وتحقيق سليمان بن إبراهيم مكتبة الضامري للنشر والتوزيع ص ٣٦، ٣٧).

٢٦- انظر: دراستنا: المنهج الوسط عند الماتريدية (دراسة فلسفية مقارنة) مجلة الآداب والعلوم الإنسانية- جامعة المينا، يناير ١٩٨٨ ص٣٠٢.

٢٧- د. يوسف قاسم: أصول الأحكام الشرعية الناشر دار النهضة العربية ط٢ سنة ١٩٩٤ ص١٦٥.

٢٨- د. حسن الشافعي: المدخل إلى علم الكلام، مكتبة وهبة ص١٧٦.

٢٩- الإمام نور الدين السالمي: المرجع السابق ص٣٢٧.

٣٠- أحمد أمين: ضحى الإسلام (جزء ثالث) مكتبة النهضة المصرية طبعة تاسعة ١٩٧٨ ص٤٧.

٣١- د/ أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (ج٢) ص٣٨.

٣٢- السالمي: المرجع السابق ص٣٥٧.

(وتجدر الإشارة إلى أن مشكلة العلم بالجزئيات من المشكلات الكبرى عند ابن سينا في ذهابه إلى القول بالعلم بالكليات ورد عليه الغزالي في كتابه المشهور " تهافت

الفلاسفة " ومن هنا يتضح كم كان الشيخ السالمي منتبهاً إلى خطورة مثل هذه المشكلات، من هنا لزم التنويه).

٣٣- السالمي: المرجع السالمي: ص٣٢٧.

٣٤- د/ عاطف العراقي: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد دار المعارف طبعة ثانية ١٩٨٤ ص١٩.

٣٥- نور الدين السالمي: مشارق الأنوار.

٣٦- الجيطالي: قواعد الإسلام ج١ ص٣٤.

٣٧- الإمام المحروقي: الدلائل على اللوازم والوسائل مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، ص٢٥-٢٧.

٣٨- الإمام المحروقي: المرجع السابق ص٢٦.

٣٩- المرجع السابق: ص٢٧.

٤٠- انظر: دراستنا: المنهج الوسط عند الماتريدية، _دراسة فلسفية مقارنة) مجلة الآداب والعلوم الإنسانية بالمنيا- يوليو ١٩٩٨ ص٣١٨ وما بعدها.

٤١- السالمي: المرجع السابق ص٣٣٢.

٤٢- المرجع السابق: نفس الصفحة.

٤٣- المرجع السابق: نفس الصفحة، انظر أيضاً سماحة الشيخ الخليلي في كتابه: صفات الله سبحانه وتعالى، الناشر مكتبة الاستقامة ١٩٩٩ ص١١.

٤٤- الشيخ الخليلي: صفات الله سبحانه وتعالى، الناشر مكتبة الاستقامة ١٤١٧هـ ١٩٩٦م ص٦.

٤٥- د. أبو الوفا التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٩ ص١٢٩.

٤٦- السالمي: المرجع السابق ص٣٤٦.

٤٧- السالمي: المرجع نفسه ص٣٤٧.

٤٨- نفس المرجع: نفس الصفحة.

٤٩- السالمي: المرجع السابق ص٣٦١، د/محمود بن مبارك السليمي: أثر الفكر الإباضي في الشعر العماني في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين ص ٨١.

٥٠- د/محمود بن مبارك السليمي: السابق ص٨٠.

٥١- د/ مبارك بن سيف الهاشمي: الإمام نور الدين السالمي وآراؤه في الإلهيات ص ١٥٤.

٥٢- السالمي: روض البيان (مخطوط) ص٤٤.

٥٣- تبغورين الملشوطي: أصول الدين تحقيق د. ونيس طاهر ص١٩٠.

٥٤- الخليلي: الحق الدامغ ص١٨٠.

٥٥- د/ محمود بن مبارك السليمي: السابق ص٨٠.

٥٦- الشيخ المحروقي: الدلائل على اللوازم والمسائل ص٣٦-٣٧.

٥٧- د/ مبارك الهاشمي: الإمام نور الدين السالمي وآراؤه في الإلهيات، ص١٨٩.

٥٨- الإمام السالمي: العقد الثمين ص٧٩ نقلاً عن د.مبارك الهاشمي، نور الدين السالمي وآراؤه في الإلهيات ص١٨٩.

٥٩- الإمام السالمي: مشارق الأنوار ص٢١٢.

٦٠- أنظر دراستنا : منهج ابن حزم الكلامي في دراسة مشكلتي الذات والصفات والجبر والاختيار، مجلة دار العلوم بالفيوم العدد ٨ديسمبر ٢٠٠٢م.

٦١- علي يحيى معمر: الإباضية في موكب التاريخ ص٢٠.

٦٢- محمد بن يوسف أطفيش: الذهب الخالص المنوه بالعلم القالص، طبعة المطابع العالمية بنزوى سلطنة عمان ص٢٢.

٦٣- الإمام السالمي: مشارق الأنوار ص٣١٠.

٦٤- الإمام السالمي: المرجع السابق ص٣١٥.

٦٥- انظر دراستنا في هذا الصدد: موقف ابن رشد النقدي من الأشاعرة (مجلة كلية دار العلوم بالفيوم العدد (٩) ٢٠٠٣م، ص٣٤٣).

٦٦- د/ عبدالفتاح أحمد فؤاد: الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية ص٩٤.

٦٧- المرجع السابق: ص٩١.

٦٨- الإمام السالمي: المرجع السابق ص٣٦٦.

٦٩- الإمام السالمي: المرجع السابق ص٣٦٧.

٧٠- انظر دراستنا. المنهج الوسط عند الماتريدية ، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية بالمنيا ن المجلد (٢٧) ١٩٩٨ ص ٣٣٥ وما بعدها.

٧١- الإمام السالمي: المرجع السابق ص٣٨٢.

٧٢- الشيخ الخليلي: هامش مشارق الأنوار للسالمي ص٣٨٢.

٧٣- الشيخ الخليلي: الحق الدامغ ص٤٢.

٧٤- الشيخ الخليلي: الحق الدامغ ص٤٩.

٧٥- الشيخ الخليلي: السابق ص٦٢.

٧٦- الشيخ الخليلي: السابق نفس الصفحة.

٧٧- د/أبو الوفا التفازاني: مقال الإسلام ووجودية سارتر المنشور بمجلة الجمعية الفلسفية المصرية العدد(١) السنة الأولى ١٩٩٢ ص٥١.

٧٨- المرجع السابق: نفس الصفحة.

٧٩- الإمام السالمي: مشارق الأنوار ص١٦٨.

٨٠- المرجع السابق: ص١٧٠.

٨١- علي يحيى معمر: الإباضية في موكب التاريخ ص٦١.

٨٢- الشهرستاني: الملل والنحل تحقيق عبدالعزيز الوكيل ص١٣٥، الموسوعة الإسلامية العامة (المجلس الأعلى للشئون الإسلامية) مادة الإباضية ص٣٩.

٨٣- الإمام السالمي: المرجع السابق ص١٧١.

٨٤- الإمام السالمي: نفس المرجع، نفس الصفحة.

٨٥- الشيخ تيغورين الملطوشي: أصول الدين تحقيق د/ونيس عامر مكتبة الجيل الواعد، أيضاً البزدوى: أصول الدين تحقيق هانزبير، د/ أحمد حجازي السقا المكتبة الأزهرية للتراث ص١٢١.

٨٦- الإمام السالمي: المرجع السابق ص١٧٥.

٨٧- د. ونيس عامر: مقدمة تحقيق أصول الدين لمؤلفه تبغورين الملشوطي ص٤٠.

٨٨- د. مبارك الهاشمي : الإمام نور الدين السالمي وآراؤه في الإلهيات، انظر أيضاً البزدوى: أصول الدين ص١١٠.

٨٩- الشيخ الخليلي: جواهر التفسير ص٢٥٣.

٩٠- الإمام البياضي: إشارات المرام ص٢٩٦، ابن عزبة : الروضة البهية ص٢٦.

٩١- (watt w.M: free will and predestimatoin in Early islam London 1948 p. 13)

مراجـــــع الدراســـــة

أولاً : المراجع العربية

١- أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد، الناشر مكتبة النهضة المصرية ط٢ ١٩٦٩م.

٢- أبو منصور الماتريدي: كتاب التوحيد حققه وقدم له د.فتح الله خليف، الناشر دار الجامعات المصرية بالإسكندرية.

٣- أبو اليسر البزدوى: أصول الدين حققه وقدم له د.هانز بيترلنس عيسى الحلبي- القاهرة.

٤- ابن عذبة: الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، بدون تاريخ.

٥- ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة تحقيق وتقديم د.محمود قاسم مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٥م.

٦- (أعوشت) بكير بن سعيد: دراسات إسلامية في الأصول الإباضية الناشر مكتبة وهبة ط٣ ١٩٨٨م.

٧- (إطفيش) أبو إسحاق إبراهيم: الفرق بين الإباضية والخوارج، الناشر مكتبة الاستقامة- سلطنة عمان ١٩٨٠م.

٨- (أمبوسعيدي) د. عبدالله بن سعود بن حمد: الإباضية في عمان الناشر دار الأمان الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

٩- (الباروني) أبي ربيع سليمان: مختصر تاريخ الإباضية، الناشر مكتبة الضامري بسلطنة عمان.

١٠- البياضي : إشارات المرام من عبارات الإمام، الناشر مصطفى الحلبي طبعة أولى ١٩٤٩م.

١١- التهانوى: كشاف اصطلاح الفنون حققه د.لطفي عبدالبديع ١٩٦٣م.

١٢- (التفتازاني) د.أبو الوفا الغنيمي: علم الكلام وبعض مشكلاته دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع ١٩٧٩م.

١٣- (التفتازاني) د.أبو الوفا الغنيمي: مقال الإسلام ووجودية سارتر، حولية الجمعية الفلسفية المصرية رقم (١).

١٤- الجرجاني: التعريفات، حققه وقدم له إبراهيم الإبياري الناشر دار الريان للتراث.

١٥- جولد تسيهر: العقيدة والشريعة ترجمة محمد يوسف موسى، دار الكتب المصرية ١٩٤٦م.

١٦- (الجيطالي): قواعد الإسلام (جزء ١، ٢) الناشر مكتبة الاستقامة سلطنة عمان ١٩٩٢م.

١٧- (حنفي) د.حسن: دراسات فلسفية، الناشر مكتبة الأنجلو طبعة أولى١٩٨٧م.

١٨- (الحجري) علي بن محمد بن عامر: الإباضية ومنهجية البحث عند المؤرخين وأصحاب المقالات.

١٩- (الخليلي) سماحة الشيخ أحمد بن حمد: الحق الدامغ، سلطنة عمان ١٤٠٩هـ.

٢٠- (الخليلي) سماحة الشيخ أحمد بن حمد: تنزيه الله سبحانه وتعالى، مكتبة الاستقامة، سلطنة عمان ٢٠٠٠م.

٢١- (الخليلي) سماحة الشيخ أحمد بن حمد: صفات الله سبحانه وتعالى مكتب سلطنة عمان ١٩٩٦م.

٢٢- (الخليلي) سماحة الشيخ أحمد بن حمد: الإيمان بالله عزوجل، الناشر مكتبة الاستقامة ١٩٩٦م.

٢٣- (الرازي) فخر الدين: أصول الدين راجعه وقدم له عبدالرؤوف سعد المكتبة الأزهرية للتراث.

٢٤- (السالمي) الإمام عبدالله بن حميد: مشارق أنوار العقول جزء ١، ٢، تحقيق عبدالرحمن عميرة الناشر دار الجيل بيروت ١٩٨٩م.

٢٥- (السليمي) د/محمود بن مبارك: أثر الفكر الإباضي في الشعر العماني (في القرنين الثالث والرابع عشر الهجريين، مكتبة الجيل الواعد – سلطنة عمان ٢٠٠٢م.

٢٦- (السرحني) د. يوسف بن إبراهيم: منهج الإمام نور الدين السالمي الناشر مكتبة الاستقامة ٢٠٠٣م.

٢٧- (سيدبي) د/جمال رجب: المنهج الوسط عند الماتريدية (دراسة فلسفية مقارنة) مجلة الآداب والعلوم الإنسانية- بالمنيا ١٩٩٨م.
٢٨- (سيدبي) د.جمال رجب: موقف ابن رشد النقدي من الأشاعرة مكتبة دار العلوم بالفيوم عدد (٩) يونيو ٢٠٠٣م.
٢٩- (سيدبي) د/جمال رجب: منهج ابن حزم الكلامي في دراسة مشكلتي الذات والصفات .. الجبر والاختيار العدد (٨) ٢٠٠٢م.
٣٠- (الشافعي) د.حسن: المدخل إلى دراسة علم الكلام الناشر مكتبة وهبة ١٩٩١م.
٣١- (صبحي) د.أحمد محمود: في علم الكلام (جزءان) المعتزلة والأشاعرة مؤسسة الثقافة الجامعية طبعة رابعة ١٩٨٢م.
٣٢- (الشهرستاني): الملل والنحل (١-٣) الناشر مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع تحقيق الاستاذ عبدالعزيز الوكيل.
٣٣- (صالح با) عمر بن الحاج: دراسة في الفكر الإباضي الناشر مكتبة الاستقامة سلطنة عمان ١٩٩٢م.
٣٤- (العراقي) د/عاطف: تجديد في المذاهب الكلامية والفلسفية طبعة أولى دار المعارف بمصر ١٩٧٣م.
٣٥- (العراقي) د/عاطف: المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، الناشر دار المعارف طبعة ثانية ١٩٨٤م.
٣٦- (العقاد) عباس محمود: الفلسفة القرآنية (المجلد السابع) الأعمال الكاملة دار الكتاب اللبناني - بيروت.
٣٧- (عون) د.فيصل بدير: علم الكلام ومدارسه، الناشر مكتبة سعيد رأفت ١٩٧٨م.
٣٨- (عبدالقادر) د.محمد أحمد: الإلهيات في الفكر الإسلامي الناشر دار المعرفة الجامعية ١٩٩٦م.
٣٩- (عبد ربه) السيد عبالحافظ: الإباضية مذهب وسلوك الناشر مكتبة الاستقامة- سلطنة عمان ١٩٨٦م.

٤٠- (الغزالي) أبو حامد: تهافت الفلاسفة تحقيق وتقديم د.سليمان دنيا طبعة سادسة دار المعارف بمصر.
٤١- (الغزالي) أبو حامد: الاقتصاد في الاعتقاد طبعة مصطفى البابي الحلبي.
٤٢- (فؤاد) د.عبدالفتاح أحمد: الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية (الجزء الأول) الناشر دار الدعوى للطبع والنشر.
٤٣- (الفيومي) د. محمد إبراهيم: تاريخ الفلسفة في المغرب وبلاد الأندلس دار الجيل بيروت ١٩٩٧م.
٤٤- (القرضاوي) د.يوسف: الإيمان بالقدر، الناشر مكتبة وهبة طبعة أولى ٢٠٠٠م.
٤٥- (لطف) د.سامي نصر: نماذج من فلسفة الإسلاميين الطبعة الأولى القاهرة ١٩٧٧م.
٤٦- (مدكور) د. إبراهيم: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه الجزء الثاني، دار المعارف بدون تاريخ.
٤٧- (الملشوطي) تبغورين بن داوود: أصول الدين عند الإباضية دراسة وتحقيق د.ونيس الطاهر مكتبة الجيل الواعد سلطنة عمان ٢٠٠١م.
٤٨- (معمر) علي يحيى: الإباضية (دراسة مركزة في أصولهم وتاريخهم)، مكتبة وهبة ١٩٨٧م.
٤٩- (معمر) علي يحيى: الإباضية في موكب التاريخ مكتبة الاستقامة سلطنة عمان ١٩٨٩م.
٥٠- (معمر) علي بن يحيى: الإباضية بين الفرق الإسلامية (عند كتاب المقالات من القديم والحديث الناشر دار الحكمة لندن ٢٠٠١م).
٥١- (المسقري) ناصر بن مطر: العقيدة الإسلامية في ضوء العقل والنقل الناشر مكتبة الهلال الإسلامية سلطنة عمان ٢٠٠٤م.
٥٢- (المحروقي): درويش بن جمعة بن عمر، الدلائل على اللوازم والمسائل ، تحقيق سليمان بن إبراهيم ، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع..
٥٣- (الهاشمي) د.مبارك بن سيف بن سعيد: الإمام نور الدين السالمي وآراؤه في الإلهيات، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع- سلطنة عمان.

ثانيًا : المراجع الأجنبية :

54- (WAT: free will and predestimatoin in Early London 1948